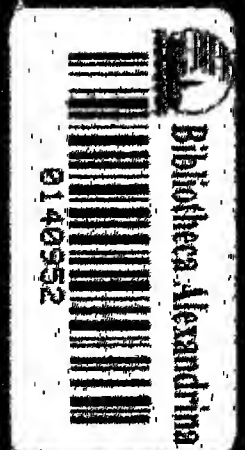


أحكام الفصول في أحكام الأصول

أبو النور الباجي
(٤٧٤ - ١٠٨١)

تمت في سنة ١٠٨١ هـ
عبد المجيد الترك

المجلد الأول



أحكام الفصول
في
أحكام الأصول

أحكام الفصول في أحكام الأصول

أبو الوليد الباجي
(٤٧٤ - ١٠٨١)

محققه وقدم له ووضع فهرسه
عبد المجيد تركي

المجلد الأول



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٦

الطبعة الثانية ١٤١٥ / ١٩٩٥

دار الفكر العربي

ص . ب . ١١٣-٥٧٨٧ بيروت

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار الكتاب أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل كان أو بواسطة وسائل إلكترونية أو كهروستاتية ، أو أشرطة ممغنطة ، أو وسائل ميكانيكية ، أو الاستنساخ الفوتوغرافي ، أو التسجيل وغيره دون إذن خطي من الناشر .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التَمْهِيد

الفصل I تمهيد لأصول الفقه

هذا كتاب في أصول الفقه على الطريقة الجدلية، أو المنهجية التشريعية، ألفه فقيه أصولي من علماء الأندلس في القرن الخامس الهجري، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤ - ١٠٨١)، وهو كتابنا هذا، إحكام الفصول في أحكام الأصول.

وهذا يعني أنه يتحتم علينا في هذا التمهيد أن نقدّم لثلاثة أشياء: علم أصول الفقه، الجدل في المنهجية التشريعية، وكتاب إحكام الفصول.

أما عن الكتاب - وهو موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا التمهيد - فبالإضافة إلى وصف نسخه الثلاث المعتبرة وبيان عملنا في تحقيقها - لنا ملاحظات تمهيدية خمس أردناها أولاً للتنبيه على متانة البناء وإحكام التنسيق ووضوح العرض، وثانياً لتحديد الطريقة المتبعة، وهي تفصيل القول في المقاييس لضبط المصطلحات الفنية، ثم في منطق تقسيم المادة إلى ما هو أصل وإلى ما هو ملحق به فقط، ثم في طريقة الاحتجاج لها لتثبيت صحتها وفعاليتها، وأخيراً في منهج استخراج الفروع منها استنتاجاً بديهيّاً أو استنباطاً قياسياً. والملاحظة الثالثة تدور حول الناحية الخلافية للكتاب الذي قصد به صاحبه إلى نُصرة مذهب مالك ولا شك، ولكن أيضاً إلى عرض مختلف الآراء الخلافية الرائجة في الأوساط السنية وحتى غير السنية. والملاحظة الرابعة تلح على المنهجية الفنية التي توخاها الباجي

حتى ينصر أقوال مالك على بقية أقوال الأئمة الآخرين. أما الملاحظة الخامسة: فأنت للتلميح إلى الجو الهاديء المعتدل الذي حرص صاحبه على إضفائه على كتابه، فجاء موفياً بغرض صاحبه: الجدل والعرض معاً. وهذه الملاحظات تيسرت بفضل الطريقة الوصفية للمادة ولكن عن طريقة مقارنتها أيضاً بمادة كتب أخرى كالمنهاج للباجي الذي نشرناه منذ عقدين تقريباً، أو كالأحكام لابن حزم (٤٥٦ - ١٠٦٣)، أو كالبداية لابن رشد الحفيد (٥٩٥ - ١١٩٨).

وفي الفصل الثاني من تخطيط هذا التمهيد الثلاثي نتطرق إلى ناحية مهمة طغت على أصول الفقه وأصول الدين معاً - أي الأصوليين كما يقال بتعبير قد يستغربه علماء اللغة واللسان إذ إنهم قلما يُشْنُون الاسم من الجمع - وهي ناحية الجدل. وكتاب الباجي الذي نقدمه إلى القراء اليوم لم يخلُ من السمة الجدلية، وإن كان حظّه منها أقل مما توفر لكتاب آخر له أيضاً وهو المنهاج، وسيأتي الحديث عنه في أكثر من موضع من هذا التمهيد، وذلك على سبيل المقارنة بين الكتابين. وهكذا سنتعرض للجدل في الشريعة والعقيدة، فنخصّص بعض الحديث لنشأته في الأدب العربي الإسلامي ولتطوّره التاريخي حتى عصر الباجي على الأقل. ثم ننتقل إلى الفنون الجدلية المتنوّعة من خلافيات في فروع الفقه، وجدل في أصوله، وآداب بحث مُشتركة بين هذه وتلك. وبعدها نحاول تحديد ملامح الباجي الأصولي الجدلي بالتعرّف على تكوينه المشرقي خاصة وعلى تأليفه في هذا الفن وعلى نشاطه في ميدان المناظرة الفقهية الأصولية بل كذلك في الحقل الكلامي مع ابن حزم الفقيه الظاهري فروعاً وأصولاً.

أما عن الفصل الأول من هذا التمهيد فمن فضل الكلام بل لغو الحديث أن نحاول تقديم نظرة أفقية وصفية لمختلف قضايا أصول الفقه. فالباجي مثلاً قد أتى عليها كلها سواء في هذا الكتاب، إحصاء الفصول، أو في المنهاج، ووفّاه حقّها بأحسن بيان وأكمل تفصيل. فمراجعة سريعة

لفهرس مواد كتابنا هذا تمكّن القارئ من التعرف على هيكل بنائها والتفطن لمكان آية قضية منه، سواء ما تعلق بالقرآن أو الحديث أو الإجماع أو القياس أو بقية القضايا الاجتهادية المختلفة.

وإذا ما أردنا النظرة العمودية التاريخية لهذا العلم في نشأته وتطوره فما نشره العلماء المسلمون وغير المسلمين من دراسات وبحوث يفني بالغرض. فلنا أولاً زاد يختلف دقة وخصباً وطرافة في تلك المُقدّمات التي مهّد بها محققو نصوص أصول الفقه، وذلك منذ قرن على الأقل إلى يوم الناس هذا. ويطول بنا سرد أسماء أصحابها، فلمن شاء أن يرجع إليها فهي مُثبتة في آخر هذا الكتاب في قائمة المصادر والمراجع سواء العربية أو الأجنبية. وكذلك في مكتبتنا رصيد من الدراسات عن أصول الفقه من الزاوية التاريخية كتبت باللغة العربية وقد أثبتناها في هذه القائمة أيضاً. ولكن يجب الاعتراف بأنها جاءت عادة على أسلوب تقليدي؛ فهي تُقدّم مادة يمكن توفّرها في كتب الأصوليين القدماء أو حتى مؤرخي العلوم الدينية، وإن كان أصحابها قد حرصوا على عرضها في أسلوب يمتاز أحياناً بوسائل التشويق البيداغوجية الحديثة.

وللقارئ الكريم أن يرجع إن شاء إلى دراسات وبحوث كتبت بلغات أجنبية فرنسية أو إنجليزية أو ألمانية. فقد أثبتنا البعض منها في قائمة المصادر والمراجع الأجنبية. وهي مفيدة لأنها تمتاز بقسم وافر من الطرافة من الناحية المنهجية إذ تعتمد النقد التاريخي فتسلّط أضواء على تاريخ تدوين نص القرآن الكريم، وكذلك كتب الحديث الشريف. ولقد استعرضنا عدداً منها في كتابنا، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين الباجي وابن حزم، وكذلك في بعض دراسات سبق لنا أن نشرناها باللغة الفرنسية في مجلة دراسات إسلامية *Studia Islamica*، وأدرجناها في قائمة المراجع والمصادر.

إذاً فمن الإنصاف أن ننّه إلى مساهمة الاستشراق الأوربي - وبعده الأمريكي - في بعث تراث أصول الفقه مساهمة لا يستهان بها. وهي وإن أتت

متواضعة في ميدان تحقيق النصوص وترجمتها إلى اللغات الأوروبية - وذلك لأسباب منها ما يجدونه من صعوبة المادة ووعورة مُصطلحاتها وغمابة مُتصوّراتها وقيّمها ومفاهيمها واحتجاجاتها وتعليقاتها - إلا أنها جاءت ذات أهمية كبرى على مستوى البحوث والدراسات خاصة من الزاوية التاريخية كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل .

وسوف لا نرجع إلا لِمَأمّاً في دراستنا السريعة هذه إلى فترة الرعيل الأوّل من كبار المستشرقين الذين استهلّوا نشاطهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي مثل كريّمُر Kremer وخاصة فُولْدزِيهَرُ I. Goldziher، فلربما ضاق المجال هنا عن استعراض مُؤلّفاتهم وتحليل منهجياتهم واستكناه مقاصدهم . إلا أن الأسلوب الوضعي والعِلْمويّ positif et scientifique الذي كتبوا على وحيه ما زلنا نلمس آثاره لدى تلاميذهم المُباشرين القريبين أو غير المُباشرين البعيدين، خاصة منهم يوسف شَخْت J. Schacht، ور. بَلَاشِير R. Blachère، وحتى ر. برنشفيف R. Brunschvig .

إذاً فهدفنا هو تقديم سريع - مع شيء من التحليل وأحياناً قليل من النقد - لبعض البحوث التي ظهرت في العقود الخمسة الأخيرة . وسوف لا يغيب عن أذهاننا بعض ما كتبه خلال هذه الفترة فريق من العلماء المسلمين الذين درسوا في جامعات الغرب وتأثروا بمناهجهم العلمية . وقد لاحظنا منذ قليل أن ما كتبه علماء المسلمين على الطريقة التقليدية الوصفية، وغايته الأساسية إعادة عرض مادة القدماء، بعيد كل البعد عن المنهجية الاستشراقية القائمة أساساً على النظرة النقدية التاريخية . ومقارنة سريعة بين الكتابتين سوف تؤكد وجود هذا الفارق العظيم بينهما . ذلك أن النص القرآني وإن أتت صحته التاريخية لا غبار عليها في أعين الجميع من الدارسين، فالأمر ليس كذلك بالنظر إلى الحديث وحتى الإجماع والقياس . فالظروف التاريخية التي أحاطت بتدوين الأصل الثاني من أصول الفقه وبرفع الإجماع والقياس إلى مستوى الأصلين الثالث والرابع منها تعمّق الاستشراق في دراستها فابتعد

بذلك ابتعاداً جوهرياً عن المنهج الدراسي التقليدي، كما سيّضح لنا ذلك بعد قليل.

ولنا باديء ذي بدء ملاحظة على استعمالنا لعبارة «المنهجية التشريعية» حذو العبارة التقليدية «أصول الفقه». ذلك أننا نعتبر أن ما يشغل بال الأصولي في القرآن ليس المادة التشريعية بالذات - وهي محدودة كما سنرى في الفصل الثالث من هذا التمهيد في أثناء حديثنا عن المنهجية التشريعية في أحكام الباجي وتبرير استعمالها، ثم إنها تهّم الفقيه بصورة أولية - وإنما الذي يهّم الأصولي بالدرجة الأولى هي كيفية استنباطها وإخراجها في شكل شرعي مُقنّن وتطبيقها على صورة تضمن للجميع العدالة والتجرد عن الأهواء والنزعات. الحاصل أن الذي يعنيه هو ذلك البيان في التأويل النصّي - أو ما يُطلّق عليه في الفرنسية لفظ *herméneutique* - الذي ضبطته عبقرية الإمام الشافعي (٢٠٤ - ٨١٩) في الرسالة وذلك للتفريق بين الخاص والعام في مدلول الكلمة الواحدة، والفصل بين الخبر والأمر، والتمييز بين الناسخ والمنسوخ. حتى إذا انتقلنا إلى الحديث النبوي لمسنا عند الإمام نفس الاهتمام البياني وإن كان ينضاف إليه اهتمام آخر بنقد الإسناد قصد التأكد من عدالة الراوي وصحة طريقة نقله، وكذلك بنقد المتن حتى يكون الحديث قد أدّى وظيفته من بيان القرآن وشرحه وإكماله. وبهذا الصدد يجدر بنا استعراض عناوين هذه الأبواب من الرسالة: باب ما نزل عاماً دلّت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص - الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه - الفرض المنصوص الذي دلّت السنة على أنه إنما أراد به الخاص. أما الإجماع فيهمّ الأصوليّ تحديده مفهومه إن كان موسعاً يرجع القول فيه إلى عامة المسلمين أو على الأقل إلى علمائهم المجتهدين، أو على العكس مضيقاً يقف على الصحابة فقط. ويعني الأصوليّ كذلك النظر في تصوّره إذ ينتهي به البحث إلى طرح هذا السؤال: هل يُعقل تصوّره نظراً لما جبل عليه البشر من الاختلاف؟ ويهمه أيضاً إثبات إقامة حُجّيته على النقل من الكتاب والحديث، وكذلك النظر في إمكانية إقامتها على العقل

والتكهّن إلى الاعتراضات التي تحول دون ذلك والتي تعرّض لها الباجي بكل دقة في الأحكام. حتى إذا ما وصلنا إلى عصرنا الحديث نظر الأصولي في إمكانية انعقاده وخاض في طاقته على الخلق وتغيير الأوضاع وميّز على طريقة العالم الباكستاني كمال فاروقي^(١) بين الإجماع الإقراري الذي ينعقد تدريجياً شيئاً فشيئاً وعبر السنين والعقود على رأي سبق التعبير عنه (ijmâc rétrospectif) وبين الإجماع الإنشائي الابتدائي الذي يظهر على شكل مؤتمر من علماء الإسلام لا يخرجون من اجتماعهم إلا وقد تم اتفاقهم على رأي ما (ijmâc prospectif). ثم إن القياس يُثير هذه المشاكل ولكن بصورة أشد تعقيداً، مما يبعث على الجدل المطوّل والحاد والاختلاف الموسّع وذلك سواء على مستوى تحديد مدلوله أو تدقيق مُتصوّره أو تدعيم حجّيته أو النظر في صلاحيته أو الخوض في ماهيته وعلاقتها بالمنطق اليوناني وخاصة منطق أرسطو، بل حتى المنطق التشريعي العبري.

النص القرآني

أما عن الاستشراق الغربي - الأوروبي منه خاصة - فيما أننا التزمنا بالتمسك بالعقود الخمسة الأخيرة فنكتفي بالرجوع إلى ما كتب ر. بلاشير R. Blachère في مقدمته النقدية المفيدة لكتابه الذي نشره بالفرنسية ما بين ١٩٤٦ و ١٩٥١ وحاول فيه نقل معاني القرآن الكريم إلى هذه اللغة^(١). الحقيقة أنه يتحتم علينا الرجوع إلى أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، أي إلى بحوث العلماء الألمان المختصين في فقه اللغة (philologie) وخاصة منهم برتزل Pretzl ونولدكه Nöldeke وشوالي Schwally وبرفشراسر Bergsträsser الذين نشروا في ليبزيغ Leipzig (ألمانيا الشرقية سابقاً) في ما بين ١٩١٤ و ١٩٣٨ كتاب تاريخ القرآن Geschichte des Qorans^(١). إلا أن الاختصار على المؤلّف الفرنسي المذكور يُغنيينا عن الرجوع إلى المؤلّفين

(١) أنظر قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.

الألمان إذ أحسن هذا الاستفادة مما كتبه هؤلاء. وهو نفسه يصرّح بأنه «اجتهد في استخراج ما يُفيد القارئ الفرنسي من هذا المعدن العظيم الخصب ولكن الشديد الاكتناز والاكتظاظ»^(٢).

وما يستفاد من هذا وذاك هو أن القراءات السبع أو العشر المعروفة بل المشهورة - بالرغم مما يوجد بينها من اختلافات هي في الحقيقة ضئيلة جداً - إن هي في الواقع إلا صورة شديدة الشبه بالأصل الوحيد الذي وقف على ضبطه وتحقيقه نهائياً الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، وذلك بعد عقدين من وفاة النبي ﷺ^(٣). ثم إن عمل هذا الصحابي لم يكن إلا تنمة وتكميلاً لما قام به سابقه في الخلافة أبو بكر وعمر بن الخطاب في سبيل الجمع بمتنهي الأمانة والحرص لكل الأدوات التي دوّنت عليها الآيات القرآنية حسب نزولها وكما تلاها النبي على أصحابه، وأملأها على كتاب الوحي منهم بصورة خاصة. صحيح أن بعض المستشرقين قد فكروا في إصدار تحقيق جديد للنص القرآني، تحقيق «يستجيب لكل مُتطلّبات النقد الغربي»، وذلك قصد التوصل إلى نشر أقدم صورة للمصحف يمكن إدراكها؛ ولكن يجب الاعتراف بأن هذا المشروع لم يشهد لحدّ الآن أية بداية تنفيذ. ولا يفوت المستشرق ر. بلاشير في هذا المقام أن يؤكد أهمية مثل هذا العمل إذا قُدِّر له التحقيق ولكنه لا يتردّد في التعبير عن احترازين أساسيين يتمثلان في استحالة التحقيق تقريباً وعدم الجدوى المنتظرة منه. فهذا المشروع الضخم يستدعي تنفيذه توافراً مساعياً كل العلماء في العالم وتساندها ثم التنقيب في كامل مكتبات الأرض عن المخطوطات المتعلّقة بالتفسير والقراءات وأخيراً البحث المُنتظم والمُحكّم في جميع الكتب التي

(٢) المقدمة، ص VIII «... mine si riche, mais si encombrée...»

(٣) المقدمة، ص ١٣٢. والنص الفرنسي هو هذا نسوقه لأهميته:

«Cependant, ces divergences, on le verra, sont si peu importantes qu'il est loisible de n'en pas tenir compte. Fondées toutes sur le texte de 'Othman, les Systèmes des 'sept' ou des 'dix' ne sont que les tirages très ressemblants d'un même cliché original».

صدرت حتى اليوم وفي كامل اللغات والمُتعلّقة بالنص القرآني . وإذا ما قُدِّر لهذا التحقيق النقدي أن يتم - وهيئات أن يتم، حَسَب ملاحظة المستشرق وهو يكتب بُعيد الحرب العالمية الثانية والعالم ما زال يعاني من مُخلفاتها! - فسوف يتمخض عن مصحف يختلف اختلافاً محسوساً عن المصحف العثماني . ولكن الباحث الفرنسي سرعان ما يتساءل عن جدوى مثل هذا المصحف الجديد، والحال أن أجيالاً وأجيالاً من المفسرين للقرآن والفقهاء والمتكلمين قد بنوا مقالاتهم وعقيدتهم على القراءات المشهورة والمُجمَع عليها. ففي نظره ما يهم العالمَ غير المسلم ليس أن يؤكّد أن هؤلاء قد ضلّوا الطريق أو أخطأوا السبيل ولا أن يحاول التعرف على الإسلام كما كان مقدراً أن يكون، ولكن أن يدرك ما كان فعلاً من النص القرآني وأن يطلع على التأويلات التي أوحى بها إلى الأمة الإسلامية^(٤).

وما دمنّا في الحديث عن النص القرآني فلنعرّج على دراستين حديثتين. الأولى عبارة عن مقالة كتبها الباحث محمد أركون بأسلوبه المعروف بجرأته المنهجية المثيرة وتحليلاته الطريفة والعميقة وأصدرها في سنة ١٩٧٨ . وقد قصد منها الخوض في قضية صحة نزول القرآن . ونحن هنا نكتفي بالإشارة إليها لأنها لا تدخل في نطاق التحقيق التاريخي للنص القرآني ، وإنما هي من باب التحقيق البياني والإعجازي^(٥).

أما ما كتب الطبيب الجراح مورييس بوكاي Maurice Bucaille فيهمنا بشكل أقرب . ففي كتاب له نشره في باريس في ١٩٧٦ وعُنوانه هكذا: الإنجيل والقرآن والعلم *La Bible le Coran et la Science* ، حاول أن يُثبت صحة نزول القرآن على النبي - ﷺ - من مصدر إلهي لا شك فيه، مُعتمداً لا على النظريات العلمية القابلة للتغيّر والتطوّر ولكن على المُعطيات النهائية

(٤) المقدمة، ص ١٩٥ - ١٩٨ . والمستشرقون أصحاب المشروع هم: ديرنبورق Derenbourg

ور. جايّر R. Geyer وإ. فُولْدزِيهَر I. Goldziher .

(٥) أنظر في قائمة المراجع والمصادر الأجنبية M. Arkoun, Le problème...

للعلم الحديث، حَسَبَ تعبير المؤلف^(٦). ولنا عودة إليه في القسم الموالي إذ تعرّض المؤلف لقضية شائكة هي قضية صحة عدد من الأحاديث النبوية وردت في صحيح البخاري. أما في هذا القسم الأول المتعلق بالقرآن فليس لنا ما نذكره من كتابه إذ لا يفيد شيئاً في بحثنا عن المنهجية التشريعية كما ضبطنا مدلولها في بداية حديثنا.

الخلاصة إن الأصل الأول من المنهجية التشريعية هو نص صحيح النسبة إلى مصدره السماوي ثابت النقل والمتمن. ولم يُثر التأكد من صحة نسبته التاريخية إلى مُبلّغه النبي - ﷺ - أي مشكل في ما كتب المستشرقون ومن باب أولى في ما كتب المسلمون. وحتى قضية القراءات القرآنية فلم تولَ إلا العناية التي تستحقها باعتبارها تُمثّل اختلافات جدّ ضئيلة لا تمسّ البتّة بالمعاني القرآنية مهما كانت.

إلا أن القرآن كتاب هداية وإرشاد. وقديماً قال عنه الإمام الشافعي في الرسالة: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»^(٧). فلذلك يسمو إلى مستوى المبادئ العامة والقيم الأخلاقية والروحية الرفيعة خاصة في ميدان التشريع الذي يهمننا. وإذا استثنينا ميدانين هما الأسرة والحدود اللذين شرّع فيهما القرآن تشريعاً فنياً كاملاً شاملاً لأسباب سوف نتعرض لها بعد حين، فبقية الآيات المُشرّعة - وعددها لا يتجاوز المائتين كما سيأتي بيانه - ظلت على هذا المستوى المنهاجي الرفيع. لذا بدت هنا أهمية الأصل الثاني المُكمّل للقرآن والشارح له والمُبيّن، حتى إنّ ابن حزم (٤٥٦ - ١٠٦٣) قال عن السنة مُنبّهاً إلى هذا الدور التكميلي: «إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ وَأَكْثَرُ». وهو في هذا ينسب القول إلى الرسول - ﷺ - الذي أراد أن يُنبّه المسلمين إلى أن السنة قد حوت من أحكام

(٦) أنظر في هذه القائمة مقال المؤلف المنشور في جريدة المجاهد . M. Bucaille: J'ai opposé...

(٧) الرسالة، ص ٢٠.

التحريم والأمر والنهي والوعظ « ما هو أكثر عدداً من الفرائض الواردة في القرآن »^(٨).

الحديث النبوي

قبل استعراض الدراسات الاستشراقية وخاصة منها دراسة يوسف شَخت J. Schacht لنا وقفة قصيرة عند الدراسات الإسلامية التقليدية، على سبيل التذكير فقط. وَذَكَرْ فَإِنَّ الدُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ! والمؤمنات أيضاً! فعدد المختصات منهنّ في علم أصول الفقه - أو المنهجية التشريعية - يتضخم سنة بعد سنة والحمد لله! وما ذكرناه من كتب المراجع والمصادر في حديثنا عن النص القرآني صالح لهذا القسم الثاني أيضاً لما بين الأصلين من علاقات التكامل التي أشرنا إليها منذ قليل. إلا أننا نضيف إليها كتباً خاصة بالسنة مثل الصحاح والمسانيد والمُعْجَم والمُفْهَرْس لفنيسنك المُعين على الاستفادة من معدنها الخصب والثري، وكذلك الدراسات الحديثة سواء منها التي أتت تمهيداً لنصوص مُحَقَّقة من أصول الفقه أو صدرت مفردة في كتب مستقلة مثل كتاب صبحي الصالح عن علوم الحديث ومصطلحه (عرض ودراسة)^(٩).

هناك قضيتان أساسيتان بحث فيهما العلماء المسلمون من لدن الإمام الشافعي حتى يوم الناس هذا؛ الأولى قضية بيانية منهجية تتعلق بطرق استنباط المادة التشريعية من الحديث. ولا فائدة في إطالة الوقوف عندها، فما قيل - وذكرنا به - عن النص القرآني ينطبق كلياً على الحديث باعتبار أقسام البيان من الخاص والعام والنهي والأمر والخبر والناسخ والمنسوخ.

أما القضية الثانية فهي خاصة بالحديث وبصحة نسبته إلى

(٨) الإحكام، ج ٢، ص ٢١ - ٢٢.

(٩) أنظر هذه الكتب في قائمتي المراجع والمصادر باللغة العربية وباللغات الأجنبية.

النبي - ﷺ - كما لَمَحْنَا إلى ذلك في العرض السابق. ونريد الآن الخوض فيها بعرض مُقتَضَب لبعض الآراء الإسلامية وأقل اقتضاباً لبعض الآراء غير الإسلامية. ولا شك أن المحدثين الذين جمعوا الحديث ودَوَّنوه في الصحاح والمسانيد، ابتداء من أواخر القرن الثاني للهجرة وطيلة القرن الثالث بصورة خاصة، من أمثال ابن أبي شيبة (٢٣٥ - ٨٤٩)، وأحمد بن حنبل (٢٤١ - ٨٥٥)، والبخاري (٢٥٦ - ٨٦٩)، ومسلم (٢٦١ - ٨٧٤) وغيرهم وغيرهم، قد تشددوا في وضع شروط قاسية لقبول ما كانوا يعتبرونه صحيحاً منه. ألا يُروى أن البخاري لم يصحّ لديه إلا واحد من مائة حديث تقريباً يجمعها، أي أنه لم يُثَبِّت إلا مقدار ٧٠٠٠ حديث - بما في ذلك المُكْرَّر - من جملة نصف مليون؟

ولكن من المفيد أن نبيّن أنهم سبقوا إلى إنشاء ما نسمّيه اليوم بالنقد الخارجي والنقد الداخلي للخبر (critique externe et interne). فالصنف الأول قد أحكموا أسسه وقواعده في ما سمّوه بعلم الرجال أو بنقد السند أو بمناهج المحدثين في الجرح والتعديل. فنظرة سريعة على دراسة صبحي الصالح - هذا بالإضافة إلى فهرس مواد الأحكام للباجي^(٢٩) - فهو شديد الإفصاح جيّد البيان - تفيدنا عمّا سمّوه بعدالة الراوي. وهكذا اشترطوا في الراوي العدل الإسلام وكذلك العقل القادر على التمييز والسن الصالحة للرواية المدققة والضبط فيها. ثم إنهم كانوا أشد في الجرح منهم في التعديل فتشددوا في رواية مُرتَكِب الكبيرة وتخيروا الشيوخ من المحدثين وكرهوا النقل عن الضعفاء منهم وتحفظوا في الرواية عن الأحياء لأنهم كانوا يعتبرون المعاصرة حجاباً. وهذه على الأقل هي شروط محدثي القرن الثاني للهجرة وإن كان اللاحقون قد تساهلوا في تطبيقها لأسباب يختلف العلماء في تحليلها^(١٠).

٩ م) انظر أيضاً فهرس مواد الوصول للشيرازي فهو بليغ في دلالاته. وهو طبعاً شرح للمع. انظر قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية.

(١٠) علوم الحديث، ص ١٢٦ - ١٤٠، ففيها كل التفاصيل الصالحة.

وكذلك صنفوا الرواية وفاضلوا بين أقسامها. فأعلاها عندهم هو السماع وهو نفسه يتدرج في المرتبة. فأولاً سمعتُ ثم حدثنا وحدثني ثم أنبأنا وأنبأني ثم قال وذكر بدون ذكر لي. ودون السماع، القراءة ودون هذه، الإجازة (وقد اعترض عليها ابن حزم الظاهري واعتبرها بدعة). وبعد هذه، المناولة كأن يناول الشيخ تلميذه حديثاً مكتوباً ليرويّه عنه، ثم الكتابة (بخط الشيخ أو بخط من يُكلّفه الكتابة عنه)، ثم الإعلام وهو أن يكتفي الشيخ بإخبار تلميذه بأن الحديث من مروياته أو من سماعه من فلان بدون أن يصرّح بإجازته له في أدائه. واختلف المختصون في علم الحديث في قبول الإعلام، فمن رده قاسه على شهادة على الشهادة، فالشاهد الثاني لا تصحّ شهادته إلا إذا أذن له الشاهد الأول بأن يشهد على شهادته. ومن قبله لم يُصحّح هذا القياس ولم ير وجهاً لهذا الشبه؛ وهكذا رأى القاضي عياض (٥٤٤ - ١١٤٩) أنه إن كانت «الشهادة على الشهادة لا تصحّح إلا مع الإذن في كل حال» فالحديث «عن السماع والقراءة لا يُحتاج فيه إلى إذن باتفاق» مما يدعو إلى القول بأن «الشهادة تفرق عن الرواية في أكثر الوجوه». وبعد الإعلام ودونه كذلك الوصية، وهي صورة نادرة من الرواية فيها شبه بالإعلام وتُعتبر ضرباً من المناولة، وأخيراً تأتي إلى الوجدادة وهي الدرجة الدنيا من الرواية إذ هي تتمثل في أخذ العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة^(١١).

وقسم المحلّثون الحديث باعتبار الحكم الصادر عليه. فهو إما صحيح أو حسن أو ضعيف. فالتواتر اللفظي أو المعنوي مُرادف للعلم اليقيني. أما الأحاد فهو عند الظاهرية يفيد العلم والعمل، وأما عند سواهم فهو لا يفيد إلا العمل. ونظروا في أصحّ الأحاديث بالنظر إلى مصدرها فكان المالكية منهم وغيرهم كذلك من أهل العلم بالحديث يفاضلون بين حديث أهل المدينة - باعتبارها موطن الرسول ومقر معظم الصحابة - وبين حديث من سواهم. هذا عن القسم الأول. ولما خرجوا من الصحيح إلى الحسن اعتبروا جامع

(١١) علوم الحديث أيضاً ولنفس الغرض، ص ٨٦ - ١٠٤.

الترمذي أصلاً في معرفة الحسن . ونعتوا هذا الخبر المقبول بالجيد أو المجود أو القوي أو الثابت أو المحفوظ أو المعروف أو الصالح أو المستحسن . وعندما وصلوا إلى الضعيف نظروا في المرسل فاختلفوا في شأنه فمن رفضه حكم عليه بأنه ليس حجة في الدين ومن قبله - وهم أكثر العلماء - فاحتج بمراسيل الصحابة فقط واحتج أيضاً بأحاديث ابن عباس وإن كانت أكثر الرواية عنه مرسلة . واهتموا كذلك بعِلل الحديث فنعتوه بالمنقطع والمُعْضِل والمدلّس والمعلّل والمضطرب - في الإسناد غالباً والمتن أحياناً - والمقلوب والشاذ والمنكر والمتروك^(١٢) .

ولنا سؤال نطرحه بعد الفراغ من السند والانتقال إلى المتن : هل عرف أصحاب الحديث النقد الداخلي أي نقد متن الحديث؟ للإجابة عنه، يجب التفريق بين المتواتر والآحاد . فإذا كان الأول يحتم العلم الضروري فذلك لا يرجع مطلقاً إلى صحة متنه بل إلى صحة إسناده فقط . فهو بتواتر نقلته على رواية لفظه أو حتى معناه فقط قد اكتسب نوعاً من الصحة اليقينية الضرورية إذ لا يُعقَل في نظر أصحاب الحديث أن يتفق عددٌ ما على رواية حديث ما بدون أن يكونوا قد تواطؤوا أو اتفقوا على ذلك من قبل . فنحن إزاء رواية ذات أسانيد متفرقة مستقل الواحد عن الآخر، ولا يُدرك اتفاقها على نقل ما شوهه أو رُئي إلا إذا كانت الرواية موضوعية صحيحة لا غبار عليها . وعندما أكد الشيرازي في الوصول هذا العلم الضروري وربطه بثلاث شرائط لم تأت واحدة منها تمسّ المتن . فهو يقول معبراً عن رأيه - ورأي كل علماء الأصول التشريعية إذ هو لا يجد من مجادل ومناقض له إلا البراهمة المغرقة في إنكار العلم بشيء من الأخبار وأصحاب الطبائع والفلاسفة - : «ولا يقع العلم الضروري بخبر التواتر إلا بثلاث شرائط، إحد [أ] ها أن يكون النّقل عدداً لا يصح منهم التواطؤ على الكذب في العادة وأن يستوي طرفاه ووسطه إلى أن يتصل بالمخبر عنه» . ويضيف قائلاً : «فأما إذا اختل أحد طرفيه ووسطه فلا

(١٢) علوم الحديث أيضاً وللتفاصيل، ص ١٤١ - ٢٢٥ .

يوجب العلم» ويختم بالثالثة «أن يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع؛ فأما إذا كان عن نظر واجتهاد لم يقع به العلم الضروري»^(١٣). ولا يحاول الشيرازي أن يبني حجية الخبر المتواتر على نقل، فهو غير موجود. وبهذا الصدد يدفع احتجاج أبي إسحاق الإسفرائيني (٤١٨ - ١٠٢٧) الذي يرى أن العلم بالتواتر كإجماع سائر الأمم حجة، ويؤكد أن «هذه دعوى من غير برهان وجمع من غير علة» إذ ليس أن المسلمين «إذا اختصّوا بالإجماع وجب أن يختصّوا بالتواتر»؛ ثم إن الشرع الذي بفضلله أصبح الإجماع حجة ورد في إجماع المسلمين دون إجماع غيرهم. إذاً ماذا بقي للشيرازي؟ بقي له ما يشبه البدهاة أو معرفة أوائل العقول أو الحواس: «فإن التواتر يوجب العلم الضروري من طريق العادة والوجود من غير طريق الشرع؛ وأما ما طريقه العادة والوجود فلا يختلف فيه المسلمون والكفار كالمحسوسات»^(١٤).

إلا أننا إذا دخلنا ميدان حديث الآحاد الذي يوجب العمل به - لا العلم اليقيني به حسب ما تؤكد الظاهرية - فنقد المتن أصبح متأكداً بل واجباً. ولنرجع إلى الشيرازي فهو يؤكد أهمية حكم العقل في ذلك، يقول: «إذا روى الثقة الخبر ردّ بأمور منها أن يكون مخالفاً لموجبات العقول مثل الأخبار التي تُروى في التشبيه، فيعلم بذلك بطلانه وأنه لا أصل له، لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول. وأما مستحيلات العقول فلا؛ وإذا ورد شيء من ذلك ولم يمكن تأويله يُعلم أنه موضوع وكذب». ويستشهد أبو إسحاق بأقوال لكبار أئمة الحديث تدل كلها على إمكانية تسرب الكذب في حديث الآحاد وتدعو إلى تحسّس مواطنه بالاعتماد طبعاً على موجبات العقول: «يُروى أن حماد [ابن سلمة، أبا سلمة البصري الإمام في الحديث والمتوفى في ١٦٧ - ٧٨٣] كان له ربيب زنديق، فكان يضع الأخبار ويدخلها في أجزاءه بخط يشبه خطه، فكانت تُروى عنه. ويقال: إن أكثر ما يروى من التشبيه هو الذي

(١٣) الوصول، ص ٧٥ - ٧٦، ف ٥. انظر أعلاه البيان ٩ م.

(١٤) الوصول، ص ٧٦ - ٧٧، ف ٦. انظر البيان ٩ م أعلاه.

وضعه». ويضيف، الشيرازي على نفس الوتيرة: «روي أن بعض الزنادقة أسلم، وكان يقول: استقصوا في الرواية، فإني وضعت ألف حديث على الشرع، وأنا الآن في طلبها؛ فكلما وقع بيدي شيء منه أحرقتة». بل يؤكد أن من سنة الكون بل من عناية الله بخلقه أن يفتضح كذب الآحاد، فيقول والعهد على من روى له وإن لم يذكر اسمه: «سمعتُ أنه ما هم أحد بالكذب على رسول الله - ﷺ - إلا افتضح الله قبل كذبه»^(١٥).

وإذا ما انتقل الشيرازي إلى المعيار الثاني النقدي المتني رأيناه يعتمد إلى مبدأ أساسي قد أكده الأصوليون المعاصرون له والتابعون له وكذلك السابقون وأولهم في الزمن وكذلك في المرتبة بل في الإبداع الإمام الشافعي^(١٦)؛ ويتمثل في أن السنة من طبيعتها ووظيفتها أن تكون مكتملة للقرآن شارحة له ومبيّنة لا مخالفة ولا ناسخة. فالشيرازي يؤكد أن خبر الواحد الثقة - فغير الثقة لا رواية عنه باعتبار ضعف الإسناد أو فساده ولا حاجة للنظر في المتن - يُردّ إذا كان «مخالفاً لنص كتاب الله - تعالى - أو لنص سنة متواترة على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال، فيُعلم بذلك أيضاً أنه كذب وأنه لا أصل له أو هو منسوخ لأن ما يقتضيه كتاب الله - عز وجل - والسنة المتواترة معلوم من دين الله ضرورة، فلا يجوز أن يرد الخبر بخلافه». المهم في نظر أبي إسحاق هو أنه لا يجوز مطلقاً ترك ما يفيد العلم اليقيني كالقرآن والسنة المتواترة وإجماع المؤمنين أو حتى ما يجب على الكافة

(١٥) الوصول، ص ١٣٦ - ١٣٧، ف ١٠٤. انظر البيان ٩ م أعلاه.

(١٦) نكتفي هنا بالإحالة على فهرس مواد الرسالة وعلى بعض ترجيحاته فيها البليغة في التعبير (ص ٧٧ - ٧٩، ٨٨، ١٠٦ - ١١٣). فمن الأبواب المهمة الدلالة على العلاقة الجدلية القائمة بين القرآن والسنة: باب ما نزل عاماً دلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص (ص ٦٤ - ٧٣) - بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه (ص ٧٣ - ٧٩) - باب فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها (ص ٧٩ - ٨٢) - الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه (ص ١١٣ - ١١٧) - الفرائض المنصوصة التي سنّ رسول الله معها (ص ١٦١ - ١٦٦) - الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد به الخاص (ص ١٧٦ - ١٧٥). انظر كذلك أعلاه ص ١٣.

علمه، إلى ما لا يفيد العلم بل إلى ما هو مظنون فقط؛ ويؤكد إذاً «أن خبر الواحد ظاهر وما يقتضيه الخبر المتواتر ونص القرآن معلوم، والمعلوم يُقدّم على المظنون». وكذلك الإجماع فإذا ما خالفه علم «أنه منسوخ ولا أصل له، لأن ما دلّ عليه إجماع الأمة معلوم يوجب العلم ويقطع العذر، فصار كما لو ثبت بنص القرآن والسنة المتواترة». والأمر هكذا بالنظر إلى «رواية ما يجب على الكافة علمه»، فإذا انفرد الواحد به كان ذلك دليلاً على «أن لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل ثم ينفرد الواحد بروايته وعلمه دون الباقين». ويستشهد بمثلين من الحياة اليومية الواقعية ليؤكد أن الأمر راجع إلى بدهة العقول وموجباتها أو ما يسمّيه أيضاً بالعادة فيصرّح: «وذلك مثل أن يقول واحد يوم الجمعة: «وقع الخطيب من المنبر واندقت رقبتة»، وينفرد به دون الخلق العظيم الذين حضروا معه عند الخطيب، أو يقول رجل في مجلس: «خيل ترقص في المجلس» وما أشبه ذلك، فيُقطّع بكذبه. أما عن العادة فهي مثل «أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر، فلا يُقبَل لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية»^(١٧).

وهكذا فتدقيق البحث في الحديث يقتضي منا التفريق بين ما ورد منه على التواتر فاعتُبر من العلم اليقيني ولم يُنظر في متنه وبين ما ورد منه على إسناد واحد فاعتُبر مفيداً للعمل لا للعلم ونُظر في متنه واحتُكم في صحته إلى سلطان العقل^(١٨). ولا شك أن المسلمين خلال عصورهم المختلفة قد

(١٧) الوصول، ص ١٣٦ - ١٣٧، ف ١٠٤. انظر أعلاه البيان ٩ م.

(١٨) من المفيد أن ننبه على أن العلماء الأصوليين لا يأخذون أنفسهم عادة بما أخذ به نفسه أبو إسحاق الشيرازي من التفريق بين المتواتر والآحاد واعتبار النقد الداخلي بالنسبة للثاني فقط. ففي العصر الحديث نجد صبحي الصالح في كتابه علوم الحديث (ص ١٥١ - ١٥٢) يؤكد أن النقد هو نقد الإسناد فقط ثم هو بالإضافة إلى ذلك لا يسلطه - حتى على هذه الصورة - على التواتر. وهكذا يصرّح نقلاً عن ابن حجر (شرح النخبة، ص ٤ من ط. القاهرة ١٣٥٢ - ١٩٣٤) «أن التواتر ليس من مباحث علم الإسناد إذ علم الإسناد يبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه ليعمل به أو يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء. والمتواتر لا يبحث عن رجاله، بل يجب العمل به من غير بحث». فلهذا السبب لا نستغرب إن وجدنا =

= عالمين مصريين في كتابة لهما أصدرهما سنة ١٩٣٥ يُرجعان نقد المحدثين للحديث إلى الإسناد فقط. فالأول محمد حسين هيكل في كتابه عن حياة محمد يقرر «أن الجامعين قد جعلوا مقياس السند والثقة بالرواية أساسهم في قبول الحديث أو رفضه، وهو مقياس له قيمته، لكنه وحده غير كافٍ» (ص ٥٠). ثم يلاحظ أن مقياساً آخر «يتفق مع قواعد النقد العلمي الحديث أدق اتفاقاً» (ص ٥١) قد «أخذ به أئمة المسلمين منذ العصور الأولى وما زال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر» (ص ٥٠) وهو ذلك المتمثل في الحديث النبوي: «إِنَّكُمْ سَتَخْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي، فَمَا جَاءَكُمْ غَنِي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَهُ فَمِنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ مِنِّي»! ثم يؤكد أن ابن خلدون قد عمل به إذ صرح: «إني لا أعتقد صحة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن وإن وثقوا رجاله (...). ولو انتقدت الروايات من جهة فحوى محتواها كما تُنتقد من جهة سندها لقضت المتن على كثير من الأسانيد بالنقض (...). إن من علامة الحديث الموضوع مخالفته لظاهر القرآن أو القواعد المقررة في الشريعة أو البرهان العقلي أو للحس والعيان وسائر اليقينيات» (ص ٥٠ - ٥١).

وهذا التأكيد من هيكل يستدعي ملاحظتين: إن الحديث المستشهد به هنا قد عمل به أئمة المسلمين ولا شك، ولعل أول من عمل به هو الإمام الشافعي الذي مر بنا ذكره منذ قليل في مثل هذا المقام. وقد رأينا أن الشيرازي قد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال بموجبات العقول لنقد حديث الأحاد. أما ما ذكره عن المنهج الخلدوني المتمثل في إمكانية قضاء المتن على كثير من الأسانيد فهو صحيح باعتبار الخبر بصفة عامة أو «الإخبار عن الوقائع» كما يقول المؤرخ المغربي ولا ينطبق البتة على الحديث. وعبارة ابن خلدون من المقدمة (ص ٦١ من ط. بيروت ١٩٦٧) واضحة فهي: «ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدّ أهل النظر من المطاعين في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل». ويضيف مدقّقاً: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط». ومن الواضح أن ابن خلدون يعني هنا الحديث النبوي الذي من أجله أنشأ أصحاب الحديث علم التجريح والتعديل، كما سبق لنا أن ذكرنا به في هذا التمهيد.

أما أحمد أمين فقد سار على نفس المنهج وإن كان قد تجنب الوقوع في أمثال تأويلات هيكل. فهو في ضحى الإسلام (ج-٢، ص ١٣٠ - ١٣١ من الطبعة السادسة) يؤكد أن «المحدثين عُنوا عناية بالنقد الخارجي ولم يُعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي. فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً فنقدوا رواة الحديث في أنهم ثقات أو غير ثقات (...). ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي»، بل يجزم بأنهم «لم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أم لا...». إلا أنه يرجع أيضاً إلى ابن خلدون لا ليجعل منه - على طريقة هيكل - مؤرخاً يطبق منهج النقد الداخلي على الحديث، بل لينقل =

أكبروا هذا العلم النقدي^(٢١٨) الذي أنشؤوه، علم الرجال أو علم تعديل الرواة وتجريحهم. ويجب التذكير بما لكتب الحديث من إجلال في نفوسهم وخاصة منها كتب الصحاح الستة وبصورة أخص صحيحَي الشيخين البخاري ومسلم وكذلك كتب المسانيد وخاصة منها مسند الإمام أحمد بن حنبل.

إلا أن الاستشراق الأوروبي سلط أضواء نقدية ساطعة على الحديث وانتهى إلى نتائج اعتبرها قطعية ونهائية. والذي يهمنا هنا هو ما كتبه إ. فولدزيهر ثم يوسف شخت. إذاً فالعالم المَجْرِي كتب بحثاً عن السنّة الإسلامية وأصدرها بالألمانية في سنة ١٨٩٠، أي أنه قام بعمله هذا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو قرن سبق لنا أن ذكرنا من خصائصه اقترانه بالنزعة العلمية (scientiste) والوضعية (positiviste). وهذا يعني أن منهجيته في بحوث العلوم الإنسانية كالتاريخ مثلاً كانت تهدف إلى إخضاع أسسها إلى قواعد البحث المُسيطرة والمُهيمنة على ما يدعى بالعلوم الصحيحة (sciences exactes) بما في ذلك علما الطبيعيات والفيزياء.

ويستحيل علينا في هذه العجالة القصيرة تحليل الطريقة العلمية التي طبقها فولدزيهر على دراسة الحديث النبوي دراسة عمودية تاريخية، فلذلك نكتفي بالنتيجة التي توصل إليها خاصة أننا وعدنا القارئ الكريم بالاعتماد على الدراسات الحديثة التي صدرت في العقود الخمسة الأخيرة والتي ستتيح لنا وقفة طويلة مع مَنْ تأثر بالعالم المَجْرِي في هذا الميدان أي يوسف شخت. يقول فولدزيهر: «إن الممارسة المتواصلة لأدوات الحديث الهائلة سوف تنتهي بنا إلى موقف حذر ملؤه التشكك. وسوف لا تكون هذه

= عنه جملة وردت في المقدمة (ص ٧٩٧ من طبعة بيروت ١٩٦٧) بخصوص أبي حنيفة «إذ ضَعَف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي». وقد طاب لأحمد أمين أن يتوسع في هذه العبارة، «وإن كانت موجزة وغامضة بعض الغموض» (ص ١٣١) فأراها دالة على اتجاه «وهو عدم الاكتفاء بالرواة، بل عرضها على الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية» (ص ١٣١)، بينما أراد منها ابن خلدون على عادته نوعاً من التعليل لما لاحظته عند أبي حنيفة من قلة روايته «لما شَدَد في شروط الرواية والتحمل» (ص ٧٩٧).

(١٨ م) ومن المُفيد أن نلاحظ أن الباجي في الإحكام (ف ٨٢٧) يعمد إلى نوع من النظر في متن =

الأحاديث في نظرنا وثيقة لتاريخ فجر الإسلام ولكنها ستصبح شاهداً على النزعات التي ظهرت في الأمة الإسلامية في مراحل تالية كان الإسلام فيها أكثر نمواً^(١٩). وهو يعني بهذا خاصة تلك المؤثرات المتنوعة، السياسية منها والاجتماعية والأدبية، والتي أدت إلى «خلق الحديث» ووضعه ابتداءً من العهد الأموي وامتداداً إلى العصر العباسي بأكمله، كما حلل ذلك تحليلًا موسعاً في كتابه المذكور آنفاً. ولنا على هذا الكتاب ملاحظتان:

أولى هاتين الملاحظتين أن نظرية فولدزيهر لقيت من بعض العلماء المسلمين معارضة صريحة تمثلت في بعض الردود. ومن هذه ردّ صبحي الصالح في كتابه المذكور آنفاً^(٢٠). وقد عاب عليه غرضه من تأليف كتابه: «إضعاف الثقة باستظهار السنة وحفظها في الصدور، لتعويل الناس منذ القرن الهجري الثاني على الكتابة» ثم «وصم السنة كلها بالاختلاق والوضع على السنة المدوّنين لها الذين لم يجمعوا منها إلّا ما يوافق أهواءهم ويعبر عن آرائهم ووجهات نظرهم في الحياة»^(٢١).

وبعده يتعرض لدراسات استشراقية أخرى لسوفاجيه Sauvaget في كتابه «الحديث عند العرب» الذي يحاول فيه «تفنيد المعتقد الخاطيء عن وصول السنة بطريق المشافهة وحدها، وجمع الكثير من الأدلة على تدوين

= الحديث قريب من النقد الداخلي؛ ففي باب ترجيح الأخبار من جهة المتن يستعرض خبرين مختلفين ينفي أحدهما النقص عن أصحاب النبي ﷺ، ويضيفه الثاني إليهم فيرجح الأول منهما ويُقدّم على ذلك مثلاً دقيقاً يظهر فيه الصحابة وقد ضحكوا في صلاتهم من رجل ضرير وقع في حفرة فيرى فيه إضافة نقص وقسوة إليهم لا تناسب ما عرفوا به من الإقبال على الصلاة وما وُصفوا به من التراحم والتعاطف في ما بينهم.

(١٩) فولدزيهر، ، Muhammedanische Studien, trad. française, p. 5 - 6

وعبارة المستشرق مُترجمة إلى الفرنسية هي هذه:

«Une fréquentation assidue du puissant arsenal des hadîth - s nous conduira à une circonspection pleine de scepticisme (...). Les traditions seront pour nous, non pas un document pour l'histoire de l'enfance de l'Islam, mais un témoin des tendances que se sont manifestées dans la Communauté musulmane aux stades plus avancées du développement de cette religion».

(٢٠) علوم الحديث ومصطلحه. (٢١) المصدر المذكور، ص ٢٤ - ٢٥.

الأحاديث والتعويل على هذا التدوين في عصر مبكر يبدأ أيضاً في مطلع القرن الهجري الثاني وليس في حياة الرسول - عليه السلام - ويرمي فيه إلى غاية «لا تختلف في شيء عن غاية فُولْدَزِيهْر». والدراسة الثانية هي لدوزي Dozy في «محاولة دراسة تاريخ الإسلام» فيجد نظريته في الحديث جديرة بأن تخذع باعتدالها الكثير من علماء المسلمين فضلاً عن أوساط متعلميهم إذ هو «يعترف بصحة قسم كبير من السنة النبوية التي حفظت في الصدور ودوّنت في الكتب بدقة بالغة وعناية لا نظير لها» ثم هو «يعجب لكثير من الموضوعات والمكذوبات تتخلل كتب الحديث - فتلك كما يقول طبيعة الأشياء نفسها - بل للكثير من الروايات الصحيحة الموثوقة التي لا يرقى إليها الشك (. . .) مع أنها تشتمل على أمور كثيرة يؤدّ المؤمن الصادق لو لم ترد فيها». ويذكر صبحي الصالح بأن المستشرق كان «يفكر أولاً وآخرأ بما اشتملت عليه هذه السنة الصحيحة من نظرات مستقلة في الكون والحياة والإنسان»^(٢٢).

ويردّ صبحي الصالح على مَنْ يراه من المستشرقين أولى من غيره بالرد، أي فُولْدَزِيهْر، فيعتمد دراسة يوسف العش التي يرى فيها «براهين لا تحتمل النقاش على خطأ فُولْدَزِيهْر في رأيه» لأنه بفضلها «أثبت أن النزاع حول جواز الكتابة أو المنع منها لم يكن ضرباً من التسابق بين أهل الحديث وأهل الرأي» وذلك لأن من أهل الرأي مَنْ امتنع عن الكتابة كما أن من المحدثين مَنْ كره الكتابة^(٢٣). ويلاحظ ص. الصالح أنه من المؤكد أن السنة الصحيحة لم تدوّن وحدها مرتبة على الأبواب إلا في عصر البخاري، أي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، إلا أنه يضيف مدققاً أن الحديث قد دُوّن قبل ذلك ولكن بصورة أخرى مخالفة؛ فلقد أمر عمر بن عبد العزيز - الذي تولى الخلافة الأموية من ٩٩ - ٧١٧ إلى ١٠١ - ٧١٩ - رسمياً بالشروع في تدوين الحديث، ولعلّ كثرة العلماء كانوا يؤيدون أمره. وقبله كان العلماء مختلفين في كتابة الحديث، سواء في فترة الصحابة أم على عهد التابعين^(٢٤). وينتهي العالم السوري إلى هذه الخلاصة، وهو أن الحديث

(٢٢) المصدر المذكور، ص ٢٨ - ٤١.

(٢٣) المصدر المذكور، ص ٢٥ - ٢٦.

النبوي «مرّ بمراحل طويلة حتى وصل إلينا محرراً مضبوطاً»^(٢٤).

وثانية الملاحظتين تتمثل في أن طه حسين (- ١٩٧٣) عندما نشر كتابه «في الشعر الجاهلي» سنة ١٩٢٦، ثم أعاد نشره محرراً بعض التحوير في السنة الموالية تحت عنوان «في الأدب الجاهلي»، اعتمد في تشككه في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى عصر ما قبل الإسلام على أدلة متنوعة مختلفة شبيهة بالتي اعتمد عليها فولدزيهر وسبق لنا أن عرّجنا عليها منذ قليل. وليس في هذا ما يستغرب، فالعلماء الذين شكّوا في صحة هذا أو ذاك احتجّوا - في جملة ما احتجّوا به - بأن كلاً من الشعر الجاهلي والحديث النبوي لم يدوّن إلا ابتداء من القرن الثاني للهجرة^(٢٥).

والواقع أن قضية الاختلاق في الحديث قد تفتن لها المحدثون في عصر التدوين، بل حتى قبله بكثير، كما تؤكد ذلك الدراسات التاريخية. وكذلك قضية نحل الشعر الجاهلي فقد أثارها ابن سلام الجُمحي (٧٥٦/١٣٩ - ٨٤٥/٢٣١ أو ٢٣٢) المحدث واللغوي البصري في كتابه «طبقات فحول الشعراء». فلعله أول من اهتم بهذه القضية، على الأقل بصورة جدية إذ قدم عدة شواهد استفاد منها، ولا شك، البحث العلمي النقدي الحديث، كما أكّد ذلك ش. بلّا Ch. Pellat في مقال نشره بدائرة المعارف الإسلامية، ط^{٢٦}(٢٦)؛ ويغلب على الظن أن كلاً من طه حسين ومرّفوليوت استفاد منه.

المهمّ هو أن طه حسين يقرر في كتابه المذكور آنفاً أن ما يدعى بالشعر الجاهلي إن هو في الحقيقة إلا شعر إسلامي إذ قيل بعد ظهور الإسلام ولا

(٢٤) المصدر المذكور، ص ٤١.

(٢٥) هذا لا يمنع أن يكون طه حسين قد تأثر أيضاً بالمستشرق مرّفوليوت Margolouth الذي أصدر سنة ١٩٢٥، أي في السنة السابقة لصدور كتاب الكاتب المصري، مقالاً بالمجلة الآسيوية شكّ فيه في صحة نسبة الشعر الجاهلي إلى عصر ما قبل الإسلام.

(٢٦) المقال مخصص لابن سلام.

يمثل في الواقع إلا حالات إسلامية. ثم إن القرآن، النص الصحيح النسبة إلى الفترة التي نزل فيها، أي في حياة النبي - ﷺ - هو إذاً أقرب إلى فترة ما قبل الإسلام من هذا الشعر، وهو بهذا الاعتبار يمثلها تمثيلاً أحسن وأدق^(٢٧). والجدير بالملاحظة هو أن هذه النتيجة وإن كانت تمسّ ظاهرياً ميدان الأدب الصرف فقط، إلّا أنها في الواقع لها أهميتها القصوى في الميدان الديني. فهي إن صحت تعني أن هذا الشعر الجاهلي لم يعد صالحاً للاستشهاد كالمراجع اللغوي والبياني لتفسير القرآن والحديث، بل تعني كذلك وفي نهاية المطاف أنه يتحتم علينا - انطلاقاً منها - القيام بالعملية المعاكسة. ولا نستغرب بعد هذا الضجة العنيفة التي أثارها ظهور الكتاب في أوساط الأزهر بصورة خاصة كان لها صدىً قوي في البرلمان المصري وانتهت بمصادرة نسخ الكتاب المطبوع، مما أدى الأمر بصاحبه إلى إصداره من جديد بعد سنة بعد تبديل وتحوير. ويجب التذكير بموقف عالم مصري آخر هو أحمد أمين (- ١٩٥٤) قد رجع إلى هذه القضية بالذات بعد سنوات قليلة، أي سنة ١٩٢٩ حيث أصدر فجر الإسلام. فقدّر أننا إن لم نجد حلاً للقضية فعلى الأقل يمكن لنا تجاوزها وذلك بأن نعتبر هذا الشعر ممثلاً حقاً وواقعاً للعصر الجاهلي. ذلك أن الانتحال إن وجد فيجب الاعتراف بأنه كان بارعاً وناجحاً إلى حدّ أن المتحليلين استطاعوا التمويه على معاصريهم، أو على الأغلبية العظمى منهم، إذ كان الرافضون لصحة نسبته أقلية لا تذكر^(٢٨).

وإذا ما انتقلنا إلى الاستشراق القريب العهد ممّا أي إذا اقتصرنا على فترة العقود الخمسة التي التزمنا باحترامها فيوسف شخت (١٩٠٢ - ١٩٦٩) J. Schacht هو الذي يكاد ينفرد بالدرس والعناية في ميدان الحديث. وله كتب ثلاثة هي غاية في الأهمية:

(٢٧) في الأدب الجاهلي، ص ٦٥ - ٦٧.

(٢٨) فجر الإسلام، ص ٥١.

- بداية التشريع الإسلامي (١٩٥٠)

The Origins of Muhammadan Jurisprudence

- مخطط لتاريخ الفقه الإسلامي (١٩٥٣)

Esquisse d'une histoire du droit Musulman

- مقدمة للتشريع الإسلامي (١٩٦٤) ^{٢٩} **An Introduction to Islamic Law**

إن هذا المستشرق، الألماني الأصل، درس في عدة جامعات (فريبنورغ إن بريشغو (Fribourg - en - Brisgau) - كينسبرغ (Kœnisberg) وكلاهما في ألمانيا، ثم القاهرة ثم أكسفورد ثم ليدن ثم كولومبيا بنيويورك بالولايات المتحدة) وأسّس مجلة دراسات إسلامية **Studia Islamica** بمعية ر. برنشفيش R. Brunschvig واشترك طيلة ١٥ عاماً في مجلس إدارة الطبعة الثانية الفرنسية والإنكليزية من دائرة المعارف الإسلامية. ويُعتبر من أركان الاستشراق في القرن العشرين حيث أثنى نشاطه طيلة أربعة عقود ونيف دراسةً وبحثاً وتحقيقاً ونشراً وترجمةً وتدريساً وإشرافاً على البحوث والدراسات.

وقد أدرجنا الحديث عنه مباشرة بعد حديثنا عن فولدزيهر إذ هو أيضاً ينتمي إلى النزعة العلمية الوضعية التي سبق أن تعرضنا لها وذكرنا أنها تتمثل في تطبيق قواعد العلوم التي تُدعى بالصحيحة على العلوم الإنسانية. إلا أن شُخّت يُقدّم لأول مرة تاريخاً منتظماً متصلاً منسّقاً منطقياً لتاريخ التشريع الإسلامي. ويمكن تلخيص هذا التاريخ في النقاط التالية:

- للعهد الجاهلي قانون بدائي ولا شك ولكنه كان على حظ من التنظيم والتنسيق. فكان تجارياً في مكة زراعياً في المدينة وعُرفياً خاصاً بالبدو، مع وجود نقط التقاء وميادين مشتركة بين هذه الأصناف الثلاثة من القانون.

(٢٩) ظهرت ترجمته إلى الفرنسية في باريس في ١٩٨٣ بعنوان: **Introduction au droit musulman**.

- في القرآن تشريع منظم ومنسق وكامل في ميدانين، ميدان الأسرة والحدود. ذلك أن الإسلام أراد أن يدخل تحويراً جذرياً على هذين المركزين قصد بناء مجتمع جديد قائم على الخَلِيَّة العائلية بدل الخَلِيَّة القبلية الجاهلية. فنظم شؤون الأسرة من زواج وطلاق وإرث ونظم أيضاً القانون الجنائي لأنه كان تابعاً للنظام القبلي باعتبار أن الفرد تَبَعُ لقبيلته تحميه وتدود عنه ظالماً كان أو مظلوماً. أما في بقية الميادين فقد اكتفى القرآن بتشريع جزئي ولكنه حرص على التعبير عن فلسفة أخلاقية ومبادئ أساسية اجتماعية وأسس هداية دينية يقوم عليها المجتمع الجديد.

- إذا استثنينا هذين الميدانين فيمكن اعتبار التشريع في المجتمع الإسلامي - في التطبيق طبعاً - امتداداً للتشريع الجاهلي. وحتى التنظيم القضائي فما زال على عهده الجاهلي. فالحَكَم في الجاهلية ظل قائماً حياً في شخص النبي أولاً ثم الخلفاء الراشدين وحتى الدولة الأموية إلى نهاية القرن الأول الهجري.

- وبالإعتبار التاريخي فالتشريع في المجتمع الإسلامي لم يصدر مباشرة عن القرآن، باستثناء الميدانين المذكورين، وإنما تطور ونَمَا انطلاقاً من عمل كان يبتعد عن مقاصد القرآن، فضلاً عن نصه.

- حتى إذا أشرفنا على نهاية القرن الأول الهجري ظهر جماعة من الرجال أصحاب صلاح وورع وتقوى همَّهم وأزعجهم أن يروا العمل الشعبي والإداري على عهد الأمويين يبتعد أكثر فأكثر عن نص القرآن وعن روحه. فانهمكوا عندئذ في عمل متواصل من المراجعة والنقد والتعديل، وذلك قصد التوفيق بين مبادئ القرآن والعمل الأموي؛ فكانوا يتركون ويفصلون ما لا بدَّ من تركه وفصله ويحتفظون بما كان قريباً من هذه المبادئ أو موافقاً لها تمام الموافقة ويعدّلون ما يحتاج إلى التعديل للإبقاء عليه. وكان يحدوهم في هذا العمل دافعان: أولاً: التدرج شيئاً فشيئاً نحو المَثَل الأعلى القرآني، وثانياً: الأخذ بعين الاعتبار بمبدأ النجاعة الإدارية.

- وكانوا يعيشون في أوساط قريبة من وسط الخلفاء الأمويين فاستطاعوا أن يحملوهم على أن يسمّوا القضاة من بينهم . وهكذا شرع القضاة في عملهم الجديد وطبقوا على الواقع العملي تلك المبادئ القرآنية . وبذلك وفّقوا إلى تكميل عمل النبي محمد التشريعي .

- ولما كثر عددهم وقوي ائتلافهم وحسن انسجام عملهم وتنسيقه كوّنوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري ما سمّاه شُخْت بالمدارس التشريعية القديمة : les anciennes écoles juridiques ؛ وهكذا كانوا يُصدرون أحكامهم معتمدين على الرأي . وبذلك أحدثوا داخل كل مدرسة فقهية نوعاً من العمل الجاري (tradition vivante) كان يستمد مشروعيته (légitimité) من فكرة السنة، أي تلك العادة الجارية (coutume) لدى الجماعة المحلية التي تعكس صورتها وكذلك وفي نفس الزمن العنصر النظري أو الهدف الإسلامي التشريعي الأعلى الذي كانت الجماعة تطمح إليه باستمرار . ثم إن العنصر الثالث، وهو إجماع العلماء الذي كان يُمثّل معدل الآراء داخل كل مدرسة فقهية، كان يُضفي على عملهم الجاري نوعاً من الحُجِّيّة والشرعية .

- وعندما نذكر السّنة أو العمل الجاري والمثالي معاً نشير في نفوسنا فكرة الاستمرار والامتداد المتصلة اتصالاً وثيقاً بأيّ منهما . وفعلاً فلقد كانت كل مدرسة تنمّي حاجتها إلى الاستمرار والامتداد وكذلك إلى التعليل النظري تدعّم به إجماعها المحلي، عديم الشهرة بل خامل الذكر . وهكذا ظهر واتضح حرصها على إرجاع عملها الجاري إلى الوراء حتى تنسبه إلى أعلام من الماضي، ذوي الشأن . وفي البداية فكر علماء كل مدرسة في أعلام حديثي عهد نسبياً، أي التابعين، مثل إبراهيم النّخعي (٩٥ - ٧١٣ أو ٩٦) لعلماء الكوفة، ثم فكروا في الصحابة وأخيراً في النبي محمد ذاته الذي أصبحت سنته ملجأ كل مدرسة فقهية تستند إليه للرفع من قيمة عملها الجاري .

- وكرّد فعل على هذا السلوك ظهرت حركة المحدثين أثناء القرن الثاني في الأمصار الإسلامية الكبرى، وإن كانت هي أيضاً تستمد إحياءها من اعتبارات دينية وأخلاقية رفيعة. وكان مبدؤهم الأساسى الذي ينصرونه هو أنه لا يكفي أن يُرجع - جملة وبصورة عامة - العمل التشريعي إلى سنة النبي، بل يجب أن يُرجع كل حكم يُصدره العلماء إلى حديث نبوي يُنقل عنه حرفياً. وهكذا قرروا أن الحديث النبوي من قول وفعل وإقرار يُقدّم على العمل الجاري حتى ولو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنة النبي. وهكذا كانوا يكرهون استعمال الرأي ويعولون على الحديث فقط.

- وكان صراع حاد بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث. وأتى الشافعي (٢٠٤ - ٨١٩) وناصر أصحاب الحديث على أصحاب الرأي وقرّر أن لا شيء يُقدّم على حديث النبي. إلّا أنه لم يرفض الرأي كلياً كأصحاب الحديث، بل أخذ به على شرط أن لا يصدر عن هوى أو تلذذ أو استحسان، بل عن مصدر ثابت موضوعي هو القرآن أو الحديث أو إجماع المسلمين. وهكذا قيده بشروط جعلت منه ما يسمى بالقياس. ولم يرفض أيضاً مبدأ الإجماع وإنما رفض الإجماع المحلي حتى ولو كان إجماع مصر كبير كالكوفة أو مكة أو المدينة ولم يقبل إلا إجماع المسلمين قاطبة باعتبار أنهم لا يُجمعون على خلاف قرآن أو سنة. فقد يعزب حديث عن بعضهم أو جلّهم فلا يعلمه إلّا أقلّهم، فإن حصل إجماعهم كلهم فلا بدّ أن يكون عن نص هو نص الحديث. ومن المفيد أن نلاحظ أنه بنى حجة الإجماع على هذا الدليل العقلي دليل البداهة، ولكن خاصة على حديث يأمر فيه النبي بلزوم جماعة المسلمين؛ فأوّله بأن الجماعة ليست جماعة الأبدان في مكان واحد فهي غير ممكنة «فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين»، ثم هي إن أمكنت فهي لا تفيد، فالأبدان «تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار». وهكذا وصل الشافعي إلى هذه النتيجة: «فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلّا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيها. ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم.

وَمَنْ خَالَفَ مَا تَقُولُ بِهِ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ فَقَدْ خَالَفَ جَمَاعَتَهُمُ الَّتِي أَمَرَ
بِلِزُومِهَا» (الرسالة، ص ٤٧١ - ٤٧٦).

وبعد نصف قرن، أي في منتصف القرن الثالث الهجري، تظهر الداودية
الظاهرية على يدي داود بن خلف (٢٧٠ - ٨٨٣) فيتعلق بظاهر النص ويُبرز
أهمية الحديث إبرازاً كاملاً ويُبطل الإجماع إلا إجماع الصحابة على نص،
ويُبطل كذلك الرأي والقياس والتعليل. وكأنه بهذا العمل يُصدِر عن فلسفة
تشريعية أصولية شافعية وإن حاول أن يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الإمام
الشافعي في السعي نحو الموضوعية المطلقة^(٣٠).

ولا غرابة إذا تصدى بعض الباحثين المسلمين^(٣١) بالنقد لنظرية شُخّت
هذه الجريئة ولكن القائمة على بحوث جدية عميقة ومتواصلة. ولا شك أنها
استفادت مما كتب فولدزيهر وسبق أن ذكرنا بملخصه ولكنها استفادت أيضاً
من معرفة المستشرق شُخّت معرفة قلّما تُعادل بالفقه الإسلامي واللغة والأدب
العربيين، هذا بقطع النظر عن خبرته بقوانين الشرق الأدنى والأوسط القديمة
وحضاراتهما خبرة سمحت له بإلقاء أضواء مقارنة مفيدة لدراسة التشريع
الإسلامي والتحسّس لوجود بعض نقط التقاء أو تأثير أو تأثر بينه وبين ما يماثله
من تشاريع المنطقة، خاصة التشريع البيزنطي والعبري. ومن المفيد أن نشير
إلى أن بعض الباحثين المتأثرين بالمنهجية الغربية من المسلمين وطبعاً من
المستشرقين لا يوافقون شُخّت عندما يصرح بنتيجة بحوثه في الحديث النبوي
مؤكداً أنه «يكفي أن تتعلّق الأحاديث بحُكم فقهي ما حتى يتعذر اعتبار
صحة واحدة منها، تقريباً»^(٣٢). وهم في هذا يفضلون، بدلاً من هذا الحكم

(٣٠) أنظر لشُخّت المخطوط ص ١٥ - ٤٢ أو مقدمة (النص الفرنسي) ص ١٧ - ٤٨.

إن ابن حزم يُعتبر أحسن من دافع عن آراء الظاهرية ويمكن الرجوع إلى تفصيل له
سبق أن تعرضنا له في هذا القسم التمهيدي وقد خصصه للحديث النبوي أو السنة: «إنّها
لَمَثَلُ الْقُرْآنِ وَأَكْثَرُ»، وذلك حتى نؤكد إبرازه المطلق لأهمية الحديث وقيّمته.

(٣١) أنظر على سبيل المثال مُفْتَرِيَاتُ عَلَى الْإِسْلَامِ بقلم أ.م. جمال، بيروت ١٣٩٢ - ١٩٧٢،
ص ٣٥ - ٤٥.

(٣٢) المخطوط، ص ٣١ والمقدمة، ص ٣٩ من النص الفرنسي. والجملة من المخطوط هي: =

العام الذي يقدرون قيمته وأهميته، يفضلون البحث المدقّق والمنقّب والموسّع والشامل عن كل حديث مهما كان فحواه، وذلك بتسليط أضواء النقد الداخلي والخارجي أيضاً، وكذلك بالالتجاء إلى أدوات البحث الحديثة، لسانية لغوية كانت أو أدبية أو تاريخية. وتلك عملية صعبة المراس طويلة النفس تكاد تكون مستحيلة على المستوى الهيكلي العام. وإن استطاع بعض الباحثين وهور. برنشفيف أن يلاحظ أن حديثاً وردت فيه كلمة كُبر - لا بالمعنى العباسي أو الأموي لكن بمعنى انفردت به المصادر التي وردت إلينا من فجر الإسلام - يمثل بهذا الاعتبار حالة لغوية معاصرة للنبي (٣٣)، فيجب الاعتراف في نهاية المطاف بأن العقود الخمسة التي مرّت على ظهور دراسات شُخّت - في فترات متلاحقة كما مرّ بنا - لم تشهد أية بداية منسقة ومنظمة لعملية مماثلة للعملية السابقة الذكر، بل لم تسجّل أيّ تحوير جذري وجدي للنظرية التشريعية التي أقام أسسها المستشرق الألماني.

هذا وإن الباحث المتمعّن في دراسة نظرية الاستشراق الأوربي حول صحة نسبة الحديث إلى النبي ﷺ قد يتوقّف عند فارق يلحظه بين رأي فولدزيهر ورأي شُخّت؛ فإن كانت النتيجة التي انتهيا إليها هي واحدة، إلا أن لهجة التعبير عنها مختلفة من واحد إلى آخر؛ فحيث توصل الأول إلى موقف حذر ملؤه التشكك بعد ممارسته المتواصلة لأدوات الحديث الهائلة، حسب تعبيره السابق الذكر، إذا بالثاني يؤكّد بلهجة الواثق المتيقّن أنّه يكفي أن تتعلق الأحاديث بحكم فقهه ما حتّى يتعذر اعتبار صحة واحدة منها، تقريباً، حسب عبارته التي مرّت بنا.

إلا أن الباحث الجاد محمّد مصطفى الأعظمي لم يُرد أن يتوقّف عند هذا

«Presque aucune de ces Traditions, pour autant qu'elles concernent des règles de droit, ne peut être tenue pour authentique».

(٣٣) أنظر في كتابه دراسات من علم الإسلام: *Etudes d'Islamologie*، ج ٢، ص ٥٨ - ٥٩، والدراسة من مقال صدر سنة ١٩٥٠ عن نظام الإرث في الإسلام *Un Système peu connu de l'islam* succession agnatique dans le droit musulman. والولاء للكُبر والاعتبار هو فهم الكُبر أو الأكبر كما ورد في اللسان، أي بمعنى الأقرب من الجَد المشترك..

الفارق وذلك عندما حرّر كتابه الهام والمفيد، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، وقد صدر في بيروت في ١٤٠٥/١٩٨٥، أي في فترة زمنية كان تحقيقنا هذا للإحكام على وشك الصدور في طبعته الأولى^(٢٣٣). ذلك أنه لا يرى إلا التأثير البالغ للأول في الثاني إلى حد أنه وإن ركّز رده على نظريات شخّطت إلا أنه لم يُهمل التعرّض لقولديهم - وأحياناً ببعض التفصيل - لهذا التأثير بالذات (ج ١، ص ٦٠ و ٦١). وعلى كلّ فقليل هم المستشرقون الذين اتجهوا إلى دراسة الأحاديث النبوية، ومن انتهى منهم إلى نتائج لا يتجاوز عددهم أصابع اليد وبحوثهم بالإضافة إلى ذلك لم تصل إلى مستوى النصح ولا مناهجها إلى رتبة العلم (المقدمة، ج ١، ص ل).

إذاً فلماذا هذا الاهتمام بهذه الصورة المدققة والمفصلة؟ يُجيب الأعظمي على هذا السؤال مُنبهاً إلى الخطر الذي يراه مُتمثلاً في الاستشراق، وفي طليعته شخّط الذي أصبحت دراساته من المصادر الأساسية لا لكتاب الغرب فقط بل أيضاً للكثير من كتاب الشرق (المقدمة بالمكان ذاته). والغريب في نظر الباحث الأعظمي أن الطعن في الحديث النبوي هو من المسلمين أيضاً فيسرّد أسماء أعلام لم نكن ننتظر ورودها في مثل هذا السياق مثل أبو رية ومحمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين! ولعلّ أكثر استشهاده ببياناً هو ما نقله عن غلام أحمد البروز: «إن الأحاديث لم تكن إلا مؤامرة أعجمية على نقاوة الإسلام وصفائه وبساطته» وقد علّق عليه بقوله: والعجب أن المدّعين لذلك هم من الأعاجم (المقدمة، ص م). ومن هنا أصبح هدف الباحث واضحاً؛ فنظراً لما «أثير حول السّنة النبوية من اعتراضات وما بُذر في طريقها من تشكيكات أصبح البحث في الأحاديث النبوية ودواوينها أمراً لازماً وواجباً مُحتملاً لأن الإسلام وحضارته ومُستقبله يقوم على هذا الأساس» (المقدمة بنفس المكان).

(٣٣ م) يمثل الكتاب بحثاً تقدّم به صاحبه إلى جامعة كمبردج لنيل درجة الدكتوراه، وذلك في سنة ١٩٦٦. وفي الطبعة العربية التي نُحِيل عليها إضافة نصوص يؤيد بها قوله ويستشهد على حكمه وكذلك الباب الأول في مفهوم السّنة ومكانتها في الإسلام.

والكتاب دسّم ويتعذّر علينا تقديمه بما يستحق من التحليل والنقد، في ظروف محدودة كهذه التي تسمح بها فرصة إعادة نشر هذا التحقيق ولو كان منقّحاً. ولهذا نكتفي بتقديم أقسامه قبل التعرّض بسرعة لِمآخذه على شخّط. فالكتاب إذاً في تسعة أبواب وهذه هي عناوينها: الباب الأول في السُنّة ومكانتها في الإسلام (ص ١ إلى ٤٢). الثاني في النشاط الثقافي في الجزيرة العربية في العصر الجاهلي وصدر الإسلام (ص ٤٣ إلى ٧٠). الثالث حول كتابة الأحاديث النبوية (ص ٧١ إلى ٨٣). الرابع في تقييد الحديث من عصر النبي ﷺ إلى مُنتصف القرن الثاني الهجري على وجه التقريب (ص ٨٤ إلى ٣٢٥). الخامس في تحمّل العلم ودراسة الأحاديث النبوية في القرنين الأوّل والثاني (ص ٣٢٧ إلى ٣٧٠). السادس في الكُتب وأشكالها الخارجية ومشاكل الاقتباس منها «والتساهل» في نسبة التّأليف (ص ٣٧٣ إلى ٣٩٠). السابع في الإسناد وبدايته في الحديث (ص ٣٩١ إلى ٤٣٧). الثامن في الأحاديث وصحّتها وإمكان الوثوق بها (ص ٤٣٩ إلى ٤٧٠). التاسع في التعريف بالنسخة المُحقّقة (ص ٤٧١ إلى ٥٨٥) ثم مُلحقان عن مفهوم بعض المُصطلحات في نقل الحديث وكذلك عن نشاط المُحدّثين في القرون الأولى (ص ٥٨٧ إلى ٦٠١).

ومن الملاحظ أن الباحث خصّص الأبواب الثمانية الأولى - أو ما يُسمّى في المقدمة (ج ١ ص ن) القسم الأوّل - لإثارة قضايا أساسيّة مثل التي تتعلّق بمنع النبي أصحابه كتابة الأحاديث فيُبين أن هذا المنع قُصد منه توقّي الجمع مع كتابة القرآن أو يعني أن الحديث منسوخ. والدليل عليه أن الصحابة كتبوا ثم التابعون ثم أتباعهم حتى ظهور مُوطأ مالك (١٧٩/٧٩٥) (المقدمة بالمكان ذاته). أما الباب التاسع بمُلحقته - أو ما يُسمّى القسم الثاني - فقد قدّم فيه أصغر مخطوطة اختارها من بين عشرٍ عاش أصحابها من نهاية القرن الأوّل إلى مُنتصف القرن الثاني، وحققها ودرسها وهي نسخة سُهيل بن صالح عن أبيه عن أبي هريرة ووجد فيها وُرود الحديث الواحد عشرًا المرّات بسبب كثرة رواته مع تباعد أوطانهم (المقدمة، ج ١، ص س).

والآن نأتي إلى أهمّ مآخذ الأعظمي على شَخت :

- اعتمد لدراسة الإسناد في الأحاديث على كُتب الفقه أو كُتب أقرب ما تكون إلى الفقه مثل مُوطأ مالك أو كتاب الأُمّ للشافعي ثم عمّم النتائج المُستخلصة منها وفرضها على كل الحديث وكأن ليس هناك كُتب خاصّة بالحديث. فمن المعلوم أن القاضي أو المُفتي في الحُكم على قضية ما لا يُضطرّان إلى تقديم كل حيثيات الحُكم أو الفتوى مع كافة الوثائق. ودليل ذلك هذه الكُتب الفقهية من النصف الثاني من القرن الثاني التي وصلت إلينا ويمكن دراسة أساليبها في التأليف؛ فأبو يوسف مثلاً إمّا أنه يحذف جزء من الإسناد ويكتفي بأقل قدر مُمكن من المتن الدالّ على المقصود وذلك تجنّباً للتطويل، وإمّا أنه يحذف الإسناد بكامله وينقل مباشرة من المصدر الأعلى (ج ٢، ص ٣٩٨ إلى ٤١٤). وقد جرى شَخت في هذا على منوال رُوبنسن ولا منس من بعده عندما خلطاً بين المصادر كالتّي تهّم الحديث أو السيرة أو التفسير؛ وكذلك جرى على منوال هُوروفتش عندما خلط بين مصدرين يتعلّقان بالحديث أو السيرة؛ فكُتب السيرة ليست من الوجهة العلمية السليمة مجالاً طبعاً وصائباً لدراسة ظاهرة الإسناد؛ وعندما درس المستشرقون الأسانيد من كُتب السيرة وصلوا إلى نتائج خاطئة (ج ٢، ص ٣٩٧ و ٣٩٨).

- عندما يؤكّد شَخت أن أكبر جُزء من أسانيد الأحاديث اغتياطي ويستعرض نظريته في نشأة الأسانيد وتطوُّرها - وهي نظرية سبق أن قدّمناها في التمهيد لهذا التحقيق النصّي بشيء من التفصيل - يأخذ الأعظمي عليه أنه يختار من بين ألوف الأحاديث بعضها التي سبق أن حكم عليها المحدثون بالخطأ والوهم ويدرسها ثم يُنشئ نظريته على ضوء هذه الدراسة (ج ٢، ص ٤٢٢ و ٤٢٣).

- ولقد اتّهم الأعظمي أكثر من مرّة شَخت - وكذلك فولدزيهز من قبله (ج ١، ص ٦٠ إلى ٧٢) - باتّباع الهوى في البحث فيعيب على الأول اكتفاءه بمثال أو مثالين أو حتى بضعة أمثلة يُقدّمها على أنها الظاهرة العامة الاعتيادية ويُفسرها حسب رغبته لتدعيم النظرية التي تُوافق هواه؛ أمّا في حالة تُخالف نظريته وتتوفر فيها الأمثلة بنسبة تكاد تكون إجماعية فيقلّل من أهميتها مُشيراً

إلى ورودها عَرَضاً أو أحياناً (ج ٢، ص ٤١٩).

- وَيَعِيبُ عَلَيْهِ لَجُوءَهُ إِلَى مِنْهَجٍ تَقْرِيبِيٍّ فِي الْبَحْثِ يَعْتَمِدُ عَلَى الظَّنِّ فَحَسْبُ؛ فَلَرَبَّمَا يَكُونُ مَقْتَنَعاً بِقَوْلِهِ وَلَكِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُقْنَعَ غَيْرُهُ، خَاصَّةً إِذَا كَانَتْ الشُّوَاهِدُ التَّارِيخِيَّةُ تُنَاقِضُ مَا يَدَّعِيهِ وَتُؤَيِّدُ قَوْلَ غَيْرِهِ (ج ٢، ص ٣٨٧).
وَنُلاحِظُ مِنْ جِهَتِنَا أَنَّ الْبَحْثَ الْعِلْمِيَّ قَلَّمَا يَخْلُو مِنَ الْاعْتِمَادِ عَلَى الظَّنِّ فِي الْأَبْحَاثِ التَّارِيخِيَّةِ، خَاصَّةً إِذَا مَسَّتْ فِتْرَةً بَعِيدَةً فِي الْقَدَمِ؛ وَالْأَعْظَمِيَّ ذَاتَهُ يَلْجَأُ إِلَيْهِ فِي كِتَابِهِ هَذَا فَتَرَاهُ يَقُولُ: «يَبْدُو أَنَّ الْمَحْدِّثِينَ كَانُوا يَكْتُبُونَ حَدِيثَ كُلِّ شَيْخٍ فِي كِتَابٍ مُسْتَقِلٍّ أَوْ أَوْرَاقٍ مُسْتَقِلَّةٍ» (ج ٢، ص ٣٧٦) أَوْ: «عَلَى أَغْلَبِ الظَّنِّ كُلِّ الْمَحْدِّثُونَ يَكْتُبُونَ الْإِسْنَادَ كَامِلاً فِي بَدَايَةِ الْكِتَابِ ثُمَّ فِيمَا بَعْدَ ذَلِكَ كَانُوا يَكْتُفُونَ بِالْجُزْءِ الْعُلُويِّ مِنْهُ» (ن.م.)، أَوْ: «وَأَغْلَبِ الظَّنِّ أَنَّ أَقْدَمَ نَصٍّ يَتَعَلَّقُ بِدِرَاسَةِ الْأَحَادِيثِ حَسَبَ الْمَوْضُوعَاتِ الْفِقْهِيَّةِ هُوَ مَا جَاءَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -» (ج ٢، ص ٣٣٦).

- وَيَأْخُذُ الْأَعْظَمِيَّ عَلَى شَخْتِ تَسْرُّعِهِ فِي فَهْمِ الْوُثَائِقِ التَّارِيخِيَّةِ؛ فَهُوَ فِي نَظَرِهِ أَخْطَأَ فِي فَهْمِ الْمَقْصُودِ مِنْ كَلِمَةِ الْفِتْنَةِ وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهَا ابْنُ سِيرِينَ عِنْدَمَا ذَكَرَ أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْإِسْنَادِ وَالسُّؤَالَ عَنْهُ بَدَأَ بَعْدَ الْفِتْنَةِ لِلتَّشَكُّكِ فِي صِدْقِ النَّاسِ؛ وَصُورَةُ هَذَا الْخَطَأِ يَتِمَثَّلُ فِي تَأْرِيخِ بَدَايَةِ هَذَا الْحَدَّثِ التَّارِيخِيِّ الْخَطِيرِ بِمَقْتَلِ الْوَلِيدِ بْنِ يَزِيدَ فِي ١٢٦/٧٤٣، وَذَلِكَ حَتَّى يُدْعَمَ نَظَرِيَّتُهُ عَنِ الْإِسْنَادِ الْاِغْتِيَاظِيِّ فِي الْأَحَادِيثِ الَّتِي نَمَتْ وَتَطَوَّرَتْ عَلَى يَدَيِ الْأَحْزَابِ الْمُخْتَلِفَةِ وَقَدْ كَانَتْ تُرِيدُ أَنْ تَنْسُبَ آرَاءَهَا إِلَى أَشْخَاصٍ مَرْمُوقِينَ مِنَ الْقُدَمَاءِ. وَيُؤَكِّدُ الْأَعْظَمِيَّ أَنَّ الْفِتْنَةَ الْمَعْنِيَّةَ هُنَا هِيَ الَّتِي قَامَتْ مِنْ قَبْلِ عَلَى بْنِ الرَّبِيعِ أَوْ بَيْنَ عَلِيٍّ وَمَعَاوِيَةَ؛ هَذَا بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ اسْتِحَالَةِ تَقْدِيمِ ابْنِ سِيرِينَ لِقَوْلٍ يَعْنِي حَدَثاً مِنْ سَنَةِ ١٢٦ إِذْ قَدْ تُوُفِيَ فِي ١١٠/٧٢٨ (ج ٢، ص ٣٩٤ وَ ٣٩٥).

وَمِثَالٌ قَرِيبٌ مِنْ هَذَا هُوَ ذَلِكَ الَّذِي يُمَثَّلُ شَكُّ شَخْتِ فِي الْإِسْنَادِ الْمَشْهُورِ عِنْدَ الْمَحْدِّثِينَ بِالسَّلْسِلَةِ الذَّهَبِيَّةِ مِنَ الْأَسَانِيدِ، أَيِ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو. وَحُجَّةُ الْمُسْتَشْرِقِ أَنَّ مَالِكاً كَانَ صَغِيرَ السِّنِّ عِنْدَ مَوْتِ نَافِعٍ فِي ١١٧/٧٣٥، ثُمَّ إِنَّ نَافِعاً هُوَ مَوْلَى ابْنِ عَمْرِو، مِمَّا يُلَاحِظُ إِسْنَادَهُ بِالْأَسَانِيدِ

العائليّة . ويردّ الأعظمي بأن سنّ مالك لم يكن يقلّ عن عشرين عاماً عند موت نافع وبأن المحدثين قد تفتّنوا للأسانيد العائليّة وقبلوا منها تلك التي تستحقّ القبول (ج ٢، ص ٤٣٣ إلى ٤٣٦).

هذه باختصار بعض عيّنات من المآخذ التي عبّر عنها الأعظمي تُجاه المستشرقين الباحثين في الحديث النبوي عامة وفُؤلديهم بصورة خاصّة وشخّت بصورة أخصّ، وهذه المآخذ تُؤكّد ما عبّرنا عنه مراراً في هذا التمهيد للتحقيق النصّي من اعتبار الطابع التاريخي العمودي التي تتسم به دراساتهم وذلك بمقارنة الطابع الوصفي الأفقي الذي تتسم به البحوث الإسلامية التقليدية، سواء في الماضي أو في الحاضر.

ثم إنه من الإنصاف أن نُنوّه بمجهودات الأعظمي البيداغوجيّة البيّنة . فكتابه مبنيّ بناء محكّماً وتحليله دقيقة وواضحة واستشهاداته متعدّدة ومختلفة بحيث يُقرأ في يسر بل بمُتعة كبيرة ولا يخرج منه قارئه إلّا بفوائد جمّة وجليّة .

ولكن الذي لا يفوتنا التنبيه إليه هو صعوبة كل بحث تاريخي، خاصّة إذا مسّ عهداً بعيداً من التاريخ الديني والثقافي؛ فقراءة المصادر المتنوّعة وفي بعض الأحيان المتناقضة في ما بينها تدفع الباحث إلى التأويلات المتعدّدة، وهي تأويلات لا يمكن أن تسلم من أهوائه وميوله الشخصيّة ونزعات ثقافته الخاصة وكذلك من حُبّه للتنظير والتعميم وأحياناً من اندفاعه نحو الحلول السهلة أو السابقة لأوانها! .

إذا لم نستغرب ردّ فعل الباحثين المسلمين على نظرية شخّت في صحة الحديث النبوي التاريخية، فنحن على العكس من ذلك نستغرب فعلاً الإقبال الهائل والمنقطع النظير في عصرنا هذا - بل في العصور السابقة كذلك نظراً لأصل المؤلف الأجنبي عن العربية والإسلام - الذي خصّ به المسلمون في المشرق والمغرب على حدّ سواء كتاب الطيب والجراح الفرنسي موريس بوكاي Maurice Bucaille . ووجه الغرابة يتمثل لا في ما يؤكده بالنسبة إلى القرآن - فقد عرّجنا عليه فقط في قسم النص القرآني من هذا التمهيد لأنه لا يبحث في تاريخ هذا النص، موضوع بحثنا السابق - وإنما في النتيجة التي انتهى

إليها بالنظر لصحة أحاديث النبي ، ونعني بها أحاديث صحيح البخاري التي درسها من الناحية العلمية ضمن مشروعه العام الذي نريد الآن أن نتعرض لبعض نقطه الأساسية :

- هدف المؤلف هو دراسة الكتب المقدسة، لا على ضوء النظريات العلمية المفسرة والصالحة للعصر الذي ظهرت فيه فقط، ولكن على ضوء المعارف العصرية الثابتة ثبوتاً نهائياً، حسب تعبيره^(٣٤).

- يلحّ المؤلف على التأكيد بأن رائده في البحث هو المعيار العقلي مع تجرده من كل اعتبار تمجيدي وتنويهي (apologétique)^(٣٥).

- يقرر أن ما من موضوع ذي طابع علمي يثيره القرآن إلا وقد سلّم من كل جدل وردّ من الزاوية العلمية، الحديثة طبعاً^(٣٦).

- وعندما ينتقل إلى التوراة يؤكد، على العكس من ذلك، أن العهد القديم (Ancien Testament) استهلاً من بدايته، أي من سفر التكوين، قد تضمن ادّعاءات بل تأكيدات لا يمكن التوفيق بينها وبين المعطيات العلمية الأكثر ثبوتاً في عصرنا الحديث هذا^(٣٧).

- أما الأنجيل (Evangiles) أي ما يمثل العهد الجديد (Nouveau Testament) فهي من نفس القبيل لا تتضمن إلا التناقضات والاحتمالات البعيدة عن الحقيقة والمخالفة للعلم^(٣٨).

- الذي يهّمنا من كتابه، هنا بصورة خاصة، هو ادّعاؤه أن الحديث النبوي مساوٍ للأنجيل بالنسبة إلى الإسلام، وذلك لأن الأنجيل كالحديث لم يُدوّن

(٣٤) الإنجيل، ص ١٠ - ١١ ومقاله في جريدة المجاهد الجزائرية، المذكور آنفاً في البيان ٦.

(٣٥) المجاهد، نفس المقال.

(٣٦) الإنجيل، ص ١٠.

(٣٧) الإنجيل، ص ١١.

(٣٨) الإنجيل، ص ١١ - ١٢.

كلُّ منهما إلا بعد عقود طويلة من مفارقة المسيح لهذه الأرض بالنظر إلى الأناجيل، ومن وفاة النبي صاحب الحديث^(٣٩).

- وإذا قد اقتصر المؤلف على صحيح البخاري - وهو ما هو في أعين المسلمين منذ تأليفه في منتصف القرن الثالث الهجري حتى يوم الناس هذا، في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء، في أوساط الخاصة والعامة^(٤٠) معاً - فقد توصل إلى أن يقرّر «الطابع الشديد الاحتمال للنقد لبعض تأكيدات الحديث حول مواضيع راجعة للميدان العلمي»^(٤١). وإذا بالمؤلف في نهاية المطاف لا يقبل من الأحاديث التي تبدو له معبرة يقيناً عن تفكير النبي محمد إلا «عدداً ضئيلاً فقط»^(٤٢).

وعندما نتذكر ما أثاره الزعيم الليبي مَعمر القذافي من سخط وغضب في أوساط العلماء لما صرّح برفضه للحديث المدوّن قصد اكتفائه بالقرآن كمرجع أساسي للمسلمين، صالح لعقيدتهم وشريعتهم معاً، نجدنا - والحق يُقال - منساقين إلى التساؤل عن أسباب نجاح كتاب الدكتور بوكاي لدى المسلمين، العرب منهم وغير العرب، العامة منهم والخاصة، نجاحاً ساحقاً - كما نعته بعضهم - (foudroyant) منذ صدوره في ١٩٧٧ حتى يومنا هذا^(٤٣).

صحيح أن المؤلف قد صرّح في حذر بأنه لا يبحث إلا في صنف معين من الأحاديث، تلك التي تتعلق بدنيا المسلمين لا بدينهم. إلا أنه يجب التذكير بأن العقيدة الإسلامية لا تفرّق بين صنف وآخر من الأحاديث،

(٣٩) الإنجيل، ص ٢٤٦.

(٤٠) تُرى! هل يجب التذكير بأن النساء في تونس العاصمة ما يزلن إلى اليوم يُقسمن بالبخاري: «والجاه والبخاري!» أو «والشفاء والبخاري!»؟ أي جاه الله وشفاء القاضي عياض.

(٤١) الإنجيل، ص ٢٤٧ - ٢٥٠. والعبارة الفرنسية هي هذه: «Caractère éminemment critique de certaines affirmations de hadiths, sur des sujets relevant du domaine scientifique».

(٤٢) الإنجيل، ص ٢٥٠. والعبارة الفرنسية هي: «qu'un petit nombre seulement».

(٤٣) أنظر مقال محمد أركون في جريدة المجاهد الجزائرية وسيأتي الحديث عنه بعد قليل.

اللهم إلا التي تُستثنى لتنفرد باعتبار خاص لأنها أحاديث قُدسية يَكُن لها المسلمون حظاً أكبر من الإجلال لكونها تنقل وحيّاً سماوياً على لسان النبي - ﷺ - من قبيل: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي...» و«قُلْ لِعِبَادِي...»^(٤٤). ثم إن هذه التُّلْمَة الهائلة التي أحدثها المؤلّف في حصن الحديث كادت تختفي عن أنظار المسلمين من أي مستوى كانوا. فلم نقف إلا على ملاحظة صحافي أفضى بها إلى المؤلّف وكأنه فعل ما فعل على استحياء وبعد تردد^(٤٥). بل يجب الاعتراف بأن المسلمين ما أبصروا في الكتاب ألا مؤلّف تمجيد وتنويه للإسلام (apologie) - على عكس ما كان يريده المؤلّف حسب تصريحه الذي مرّ بنا - وكذلك مقالة جدال ونزاع بين الأديان على طريقة أصحاب كتب المقالات والفرق والنحل والمِلَل (polémique interconfessionnelle). وهكذا حتّى فيه المعجّبون رجل العلم الفرنسي الكبير الذي أنصف الإسلام، إذ لم يكتف بتأكيد الطابع الإلهي للقرآن بل تجاوز ذلك إلى تفضيله على الكتب السماوية الأخرى، أي الإنجيل في هذا المقام.

الواقع أننا لم نقف إلا على رد محمد أركون الباحث الجزائري الأصل والأستاذ بجامعة الصربون الجديدة بباريس والذي سبق أن مرّ ذكره في هذا الفصل من التمهيد في الحديث عن تاريخ النص القرآني والنقد العلمي الحديث. ففي حديث له بجريدة المجاهد الفرنسية اللغة والجزائرية الموطن ركّزه على كتاب الدكتور بوكاي - وإن لم يعرّج على قضية الحديث التي تهمننا هنا - عبّر عن أسفه إزاء هذا الفيض العاطفي الذي لمس آثاره لدى الجماهير الإسلامية، ثم دحض وسائل المؤلّف التمجيدية والتنويهية ووصف خطرهما

(٤٤) عن الحديث القُدسي، من المفيد أن نُحيل على مقال ج. رُوبسُن J. Robson. لفي دائرة المعارف الإسلامية، ط^٢.

(٤٥) أنظر مجلة الأزهر، جـ ٥، السنة ٥٠، القاهرة رمضان ١٣٩٨/ أوت (آب) ١٩٧٨ في باب كتاب الشهر، ص ١١٣٧، وتقديم كتاب بوكاي بقلم أ. شُلبي وهو نفسه ينقل استجواباً خصّ به المؤلّف مجلة المعرفة التونسية.

إذ يعتمدونها الجراح الفرنسي لتأكيد اعتقادات جدّ قديمة. وتمنّى في النهاية أن يبرهن الفكر الإسلامي عن نُضجه بأن يختار السبيل الشائكة القاسية، سبيل النقد والبناء العلمي^(٤٦).

إجماع الأمة

إذا ما انتقلنا إلى الأصل الثالث من المنهجية التشريعية وجدنا أنفسنا أمام وضع شبيه بالذي مرّ بنا في دراسة النص القرآني وخاصة في البحث في الحديث النبوي. فقد درس الباحثون الإجماع أيضاً بطريقتين متوازيتين مختلفتين. فمن جهة درسه الأصوليون منذ القرن الثاني للهجرة إلى يوم الناس هذا دراسة أفقية وصفية أثاروا خلالها كل القضايا المتعلقة بتعريفه وتصوّره وتحقيقه وحُجّيته. أما قضايا النقد التاريخي فلم تحظَ باهتمام منهم ما دام قد تأكّد لديهم أن نقطة انطلاق الإجماع هي القرآن والحديث. فما أتى بعد العهد النبوي إن هو إلا تحريرات وتدقيقات لإقامة الأصل القطعي على أسس متينة ودقيقة. إلا أن الاستشراق قد تعلق على عاداته بالطريقة العمودية التاريخية، فحاول التدقيق في البحث عن الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأته وبتطوره من القرن الثاني للهجرة حتى يومنا هذا. ولعلّ أهم قضية أثارها بالإضافة إلى ذلك هي النظر في الدور الذي قام به الإجماع في الماضي والذي يمكن أن يقوم به اليوم وفي الغد، وهو دور يقف تحديده على نتائج هذه النظرة التاريخية.

ويمكن طرح هذه القضية بالنظر إلى اعتبارين يبدوان متناقضين. فأولهما يتمثل في إبراز الإجماع كمُتصوّر ثري كل الثراء بالإمكانات الكامنة فيه. فهو مثلاً - حسب ما لاحظته إ. فُولْدزِيهْر - «يحمل بذور طاقة تمكّن الإسلام

(٤٦) جريدة المجاهد في نفس المقال. وعبارة المؤلف الفرنسية هي هذه: «La pensée islamique fera preuve de maturité en préférant la voie ascétique de la critique et de la construction scientifique».

من أن يتحرك بطلاقة وأن يتطور»^(٤٧). وفي نظر هـ. لاووست «قد يحوي كبذرة كامنة فيه مبدأ الاستمرار والتغير معاً»^(٤٨). ثم إن ثاني الاعتبارين يرجع إلى ما لاحظته الباحث كمال فاروقي من أن الإجماع لم يقدر له في الماضي أن ينعقد بصورة إنشائية ابتدائية بحيث يظهر للعيان أثناء مؤتمر من علماء الإسلام لا يخرجون من اجتماعهم إلا وقد تمّ اتفاقهم على رأي ما، حصل التعبير عنه في المؤتمر أو حتى قبيله (ijmâ' prospectif). وإنما كل ما تم له هو أنه انعقد بصورة إقرارية سكوتية شيئاً فشيئاً وعبر السنين والعقود على رأي عبّر عنه بعض العلماء فانتشر ولم يظهر له معارض من أصحاب الإجماع من المجتهدين (ijmâ' rétrospectif)^(٤٩). وانطلاقاً من هذه الملاحظة البديهية أمكن لبعض الباحثين أن يقرر أنه باستثناء فترة الصحابة التي قُدر فيها

(٤٧) أنظر كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام (النص الفرنسي) ص ٤٦ . . . Le dogme وبعد أن تساءل المستشرق المجرى عن النتائج المُحتَمَل تحقيقها في المستقبل حرص على التأكيد على أن الإجماع ثبت في الماضي على الأقل كعامل أولي من عوامل طاقته على التكيف والتوافق مع البيئة والمحيط.

(٤٨) أنظر الاختلافات في الإسلام . . . Les schismes، ص ٣٨٦. وبعد أن ذكّر المستشرق الفرنسي بالتعريفات المختلفة للإجماع والتي سوف نستعرضها بعد قليل دقّق القول بأن حدّه كاتفاق العلماء المسلمين المجتهدين من عصر ما على قضية دينية ما هو وحده الكفيل بأن يضمن له هذه الطاقة.

ومن جهة أخرى لا بأس من أن نلاحظ أن الأصوليين القدماء أو المحدثين المعاصرين الذين يسرون على خطاهم يلحّون على عنصر الاستمرار. فهكذا يؤكدون أن الإجماع - الاجتهادي طبعاً - لا ينسخ القرآن ولا السنة ولا ينسخه إجماع آخر لاحق. ثم إن مجاميع الإجماع نادرة جداً. فابن حزم الذي ألف مراتب الإجماع ليحصى فيه القضايا التي انعقد حولها إجماع تام، وهي تقدر ببضع المئات، ليشعرنا شعوراً واضحاً بأنه أول من ألف في هذا النوع من المجاميع. ثم إنه يؤكد أنه من اليسير كل اليسر أن تخلق إجماعاً ومن الصعب كل الصعوبة أن تقنع غيرك بصحة حديث مُخلّق. وهو محقّ في قوله هذا إذا ما راجعنا كتب الصحاح والمسانيد على كثرتها وتمعنّا في مناهج المحدثين الدقيقة في إخراجها، وهي مناهج حاولنا في الصفحات السابقة تحديد دقّتها في نقد الرجال خاصة. انظر في هذا الصدد مزيداً من التفاصيل في كتابنا، مناظرات في الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ و ٢٣٢.

(٤٩) أنظر كتابه بالإنجليزية، التشريع الإسلامي . . . Islamic، ص ١٥٤.

للإجماع أن يقوم بوظيفته الإنشائية الابتدائية، فهذا الأصل المنهجي لم يصلح فيما عدا ذلك إلا لأن يُقرَّر بعد حين عملية الإنشاء والتطور أو الركود والاستقرار لا أن يكون باعثاً لها أو متسبباً فيها»^(٥٠).

إذاً أصبح من المُتأكَّد علينا أن نسجِّل هذا التناقض - الظاهري على الأقل - بين النظر والعمل والمحتَمَل الكامن والواقع المُتحقَّق وأن نحاول تفسيره وتعليقه. ولهذا الهدف سوف نقدِّم للقارئ الكريم مجموعة من

(٥٠) أنظر كتاب كمال منصور، مفهوم السلطة في التفكير الإسلامي، تصور الإجماع وإشكالية السلطة، L'autorité...، ص ١٢.

وبهذا الصدد يجدر بنا أن نذكِّر برأي للمستشرق هـ. أ. فُيب عبَّر عنه في كتابه اتجاهات حديثة في الإسلام... Modern Trends الذي نشره في سنة ١٩٥٠. وهو رأي متوازن متعادل إذ أوضح فيه أن إجماع القدماء لم يكن عنصر تحرُّر بل نفوذ وسلطة، وذلك أنه كان يُصنِّغ حجة على القضايا وحلولها التي لم ترد في القرآن ولا في الحديث وأنه كان الباعث الأكبر على غلق باب الاجتهاد بقدر ما كانت آراء فقهاء القرنين الثاني والثالث للهجرة تُعتَبَر بائمة لا رجعة فيها؛ فلم يبقَ والحال هذه لعلماء الأجيال اللاحقة إلا شرحها وتعليقها بالرغم مما كان يطمح إليه بعضهم من الارتقاء إلى مرتبة المجتهد داخل المذهب وخارجه. أما عن العلماء المُحدِّثين المعاصرين فأمرهم في نظر فُيب مختلف إذ تافوا إلى أن يجعلوا من الإجماع مبدأً تطور وتحرُّر واعتبروه حينئذ لا وقفاً على الصحابة أو علماء القرنين الأولين للهجرة بل حقاً مشاعاً بين كامل الأجيال الإسلامية.

وأخيراً من المفيد أن نذكِّر برأي للشيرازي الفقيه الشافعي عبَّر عنه في كتابه الوصول - أو شرح اللمع - عن حجة الإجماع ودرجتيه المتفاوتتين. فهو يذكِّر أولاً بأنه فعلاً «حجة في جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات والدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام والفتاوى»، إلا أنه غير ذلك في «أمر الدنيا كتدبير الحروب وتجهيز العساكر وترتيب العمارات والزراعات» فلا يمكن أن يكون فيها حجة، «لأن الإجماع ليس بأقوى من السنة، والسنة ليست بدليل في مثل ذلك، فالإجماع أولى». ويضيف مستشهداً بالحديث: «ولهذا روي أن النبي - ﷺ - نزل منزلاً فقالوا له: «ليس برأي»، فتركه؛ وروي أنه مرَّ بقوم يلحقون فقال: «لَوْ تَرَكْتُمْ» فتركوه، فلم يحمل إلا الشَّيْص؛ فلما كان من القابل قال لهم: «ارْجِعُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ فَإِنِّي أَعْرِفُ بِأَمْرِ دِينِكُمْ وَأَنْتُمْ أَعْرِفُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ». المصدر المذكور، ف ١٤٠.

ولمعاصرنا السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار والمتوفى في ١٩٣٥ موقف شبيه بهذا يمكن الوقوف عليه في كتاب ج. جومبي J. Jomier، وعنوانه تفسير المنار للقرآن والاتجاهات الحديثة للتفسير في مصر Le Commentaire coranique ص ٢٠٠ - ٢٠٤.

الملاحظات نصتفها ثلاثة أصناف: ملاحظات لغوية لحصر مدلول كلمات: أمة ومؤمنون وبالتالي إجماع. ملاحظات نظرية وصفية لبيان الاختلافات الهائلة التي أحاطت بالإجماع سواء في تحديده أو تصوره أو تحقيقه أو إقامته كدليل أو حجة؛ وأخيراً ملاحظات تاريخية لكي نحاول أن نجيب على هذه الأسئلة الثلاثة: متى وكيف ولماذا اعتُبر الإجماعُ الأصلُ الثالثُ من أصول الفقه بعد القرآن والسنة وقبل القياس؟ وهذه الإجابات إن تيسرت سوف تفتح أمامنا آفاقاً على المستقبل حاول الباحث كمال فاروقي التطلّع إليها قصد التوفيق بين النظر والعمل أو الممكن والواقع.

١ - الملاحظات اللغوية: إن للفظ أمة مدلولاً واسعاً بحيث يشمل معاني القوم أو المجموعة البشرية، خاصة منها التي كان لها كيان ديني بفضل نبي بعثه الله إليها. وهذا يظهر واضحاً في عدة آيات قرآنية تُنبّه إلى وجود أمم قد خَلَت من قبل أمة المسلمين^(٥١). وفعلاً فالكلمة كثيرة الورد في القرآن وقد أحصيناها ٦٥ مرة، ٥٠ بصيغة المفرد، أمة، أو أمّتكم (مرتين) و١٣ مرة بصيغة الجمع أي أمم. وفي الحديث وإذا ما اكتفينا بمعجم فنسبك، أي بإحالاته على تسع فقط من أمّهات كتب الصحاح والمسانيد والمجاميع والجوامع، وقفنا على كلمة أمة (بصيغتي المفرد والجمع) ما

(٥١) وردت الكلمة في تاريخ ابن خلدون في حديثه عن أمم المصامدة بمعنى المجموعات البشرية القبلية التي يرجع أصلها إلى جدّ أعلى واحد. أنظر الإحالات المفيدة في القاموس العربي الفرنسي لـ ر. بلاشير، مادة أمم. وفي الجامع الصغير للسيوطي (١٥٠٥/٩١١)، ج ٢، ص ١٣٢ من طبعة القاهرة ١٩٥٤، وردت الكلمة في حديث بمعنى جنس غير بشري: «لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا». وهذا إن دلّ على شيء فعلى أن مدلول أمة كان في الماضي أوسع بكثير مما أصبح عليه ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي وفي قرننا هذا. فعلى سبيل المثال يمكن ذكر جمال الدين الأفغاني المتوفى في ١٨٩٧ في حديثه عن الملة الإسلامية والأمة المقدسة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى علي شريعتي في تفريقه المماثل بين الملة والأمة. وهذا التفريق نجده حتى في القرن الثامن الهجري في الموافقات للشاطبي (١٣٨٨/٧٩٠) حيث يقول عن الحفاظ على الحاجيات الخمس: «اتفقت الأمة وسائر الملل»، ج ١، ص ٣٨ من ط.ع. دراز، القاهرة بدون تاريخ. انظر التفاصيل في مقالنا عن إجماع أمة المؤمنين بين العقيدة والتاريخ.

لا يقل عن ٣٠٠ مرة. وهكذا ترد بلفظة أمّتي أو أمة محمد، كما ترد بصيغة أمم بالمعنى القرآني دائماً، أي أنها تفيد المجموعة البشرية التي خلّت من قبل وميّزها الله بأن بعث فيها نبياً للإرشاد والهداية والحكمة. بل إن هناك آية تفيد أن الناس كانوا في أول أمرهم أمة واحدة قبل أن يبعث الله فيهم الأنبياء^(٥٢).

وكلمة أمة توحى إلينا بكلمة قريبة منها لفظاً ومعنى كذلك وهي أم. فكان الأمة في ما يجب أن تكون عليه من تماسك وتلاحم وتراحم، كأنها نابعة من أم واحدة ولدت فيهم وحدة حياتية بيولوجية وتربوية شعورية وتفكيرية. وعلى كل فامة الإسلام ترجع إلى أصل جغرافي واحد وهي مكة أم القرى كما يدعوها القرآن الكريم. ثم إن المسلم الحق هو الذي احتفظ بهذا الأصل سليماً من كل زيف وزين أو ضلال وانحراف. فالحديث النبوي يعلن بوضوح: «لَا تَزَالُ أُمَّتِي عَلَى الْفِطْرَةِ» أو: «يُولَدُ الْمَرْءُ عَلَى الْفِطْرَةِ»^(٥٣).

إذاً يمكن لنا أن نحدّد الأمة في مدلولها العام بأنها مجموعة من البشر يجمعهم إيمان واحد بالله وحده لا شريك له وبنبوة محمد - ﷺ - خاتم النبيين، ويعتقدون أن الله جعلهم من أمة كانت هي «خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^(٥٤)، ويرجون رجاءً واحداً أن يرزقهم الله السعادة في الدارين - في الحياة الدنيا بالهداية والتوفيق وفي الآخرة برضى الله ومغفرته - ويسعون لذلك بالعمل الصالح وتقوى الله وطاعته وحبّ الغير ورحمته، مهتدين بالقرآن والحديث مجتهدين في فهمهما وإدراك فحواهما ومقصدتهما، مجاهدين في سبيل تحقيق الهدف الأسمى وهو إقامة أمة

(٥٢) والآية من سورة البقرة ورقمها ٢١٣، والمُحال عليه هو جزء منها فقط: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَكِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ».

(٥٣) أنظر الإحالات على كتب الحديث في معجم فنسك، مادة أمم.

(٥٤) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

متماسكة متلاحمة لا يشذ عنها شاذ ولا يخرج عنها زائغ ضال^(٥٥).

وضمن هذه الملاحظات اللغوية ننتقل إلى الكلمة الثانية المهمة لتحديد مدلول الإجماع، وهي كلمة مؤمن، وهي كلمة تستعمل في المذكر والمؤنث والمفرد والجمع سواء في القرآن أو الحديث. وقد ورد في الكتاب الكريم أصل آمن ٨٦٨ مرة وفي الحديث أكثر من ٦٠٠ مرة هذا إذا اقتصرنا على إحالات معجم فسنك على كتب الحديث التسعة المشهورة. ومن المفيد أن نقارن هذا الاستعمال باستعمال كلمة مسلم، أو على الأصح أصلها سلم الذي ورد ٨٠ مرة في القرآن وأكثر من ٨٠٠ مرة في الحديث، هذا إذا استثنينا كلمة سلام ولم نأخذها بعين الاعتبار.

وإذا أردنا بعض التدقيق في التحديد قلنا إن كلمة مسلم تعني خاصة الصفة التي يُعرف بها الرجل في المجتمع، أي هويته إن صحَّ التعبير، وهكذا تقابلها لغوياً كلمة يهودي أو نصراني مثلاً. وكأنها تهم بصورة أولية الشكل الظاهري الخارجي للإنسان بينما كلمة مؤمن تهم بالأولى شكله الباطني الداخلي. وهذا يعني أن المؤمن يمتاز بصفات أهمها الصدق في الإيمان والولاء والإخلاص له^(٥٦). ولا بأس من أن

(٥٥) ومن المناسب أن نلاحظ أن كلمة أمة في العصر الحديث تطلق على الأمة الإسلامية قاطبة حتى إنها أصبحت ملتصقة بها. وهكذا رأينا الأفغاني يتحدث عن الملة الإسلامية والأمة المقدسة. أما في قرننا العشرين وخاصة ابتداء من الفترة التي زالت فيها الخلافة العثمانية وقامت على أنقاضها «أمم» إسلامية محلية، فأصبحنا نشهد لها استعمالاً جهوياً. فمجلس الأمة في تونس مثلاً هو عبارة عن مجلس النواب التونسي (وفي بلدان أخرى ذات اتجاه اشتراكي يُفضّل الحديث عن مجلس الشعب). ولاحظنا أيضاً استعمالاً لائكياً لكلمة أمة، فهكذا تحدث الناس عن الأمة العربية أو القومية العربية وهم بهذا يعنون العرب المسلمين ولكن غير المسلمين أيضاً من اليهود والنصارى. وأخيراً شهدنا في العقدين الأخيرين خاصة ظهور منظمات إسلامية تنظم مؤتمرات ولقاءات تجمع ممثلين من كامل البلدان الإسلامية، علماء ورجال سياسة، ونعني أهمها رابطة العالم الإسلامي ومقرها بمكة ومنظمة المؤتمر الإسلامي ومقرها بجدة. وهما مهمتان بالنظر إلى الإجماع الإنشائي.

(٥٦) أنظر مقالنا المذكور آنفاً، إجماع أمة المؤمنين (ص ٥٥ - ٥٦، بيان ١) وفيه استعرضنا الثروة اللغوية التي استفادت منها العربية لتصنيف أدق لمختلف أنواع الإنسان في المجتمع =

نذكر بهذا الصدد بالآية القرآنية فهي بليغة في التعبير عن هذه الصفات الخاصة بالمؤمن: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ: آمَنَّا. قُلْ: لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا: أَسْلَمْنَا، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (٥٧).

وفي الحديث وردت الكلمة مقابلة لكلمة كافر أو منافق. ومن المفيد أن نذكر بحديث قوي التعبير بليغ الإفصاح عما تقوم عليه الأمة المؤمنة من عواطف التضامن والتقارب والتراحم: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا؛ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى» (٥٨).

= الإسلامي. فلتحديد أبعاده البشرية كلمات رجل وعبد وادمي وبنو آدم وبشر وشخص وامرؤ وإنسان وناس، حيث لا يُحدّ هنا إلا النوع البشري في اختلافه عن الذات الإلهية والملائكة والجن. ولتحديد أبعاده الفقهية القانونية يُعتمد إلى كلمات مسلم ومؤمن وذمي وكتابي وحربي ومنافق وكافر ومشرك، وهذا التحديد يضع كلاً ممّن ذكرنا في مكانه من المجتمع الإسلامي. ولتحديد أبعاده الاجتماعية والدينية يُلجأ إلى كلمات رجل مقابل لامرأة وذكر مقابل لأنثى وحر مقابل لعبد وحرّة مقابل لأمة. ثم إن العربية تعمد لهذه المصطلحات لتحديد الأبعاد السياسية والدينية، أي راعٍ مقابل لرعية وملك مقابل لشعب ورئيس جمهورية مقابل لمواطن. أما تحديد الأبعاد العرقية فعرابي مقابل لأعجمي، وضمن العرب يحتل القرشي المكانة الأولى التي يخولها له الحديث النبوي في ميدان السياسة هذا: «الْأَيُّمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ». وقد انعقد إجماع حول هذا الشرط الأساسي لتولّي الخلافة لم يشدّ عنه إلا الخوارج. وأن أوّل بعض الفقهاء والمؤرخين من ابن خلدون إلى بعض المعتزلة والحنفية تأويلًا عقلياً فلم يكن ذلك منهم خروجاً عن سنّة الإسلام ولكن محاولة للتوفيق بين شرط القرشية ومشكلات عصرهم السياسية التي تمخضت عن ضعف عصبية العرب وشوكتهم وقوتها عند الفرس والترك والبربر. وهناك مصطلحات أخرى يُلجأ إليها للمفاضلة بين المسلمين والمؤمنين مثل التقى والعابد والطائع والمجاهد والمجاهد في ميدان السلوك الاجتماعي وعالم وتاجر في ميدان الحياة العملية المهنية. وللفلاسفة المسلمين القدماء والمُحدثين مصطلحات صالحة لتحديد الأبعاد النفسانية والخلقية مثل شخص وشخصية وحتى شخصانية وكذلك الإنسان الكامل.

(٥٧) سورة الحجرات الآية: ١٤.

(٥٨) أنظر الإحالات على كتب الصحاح والمسانيد في معجم فُتسنك، ج ١، مادة أمن. ولتحديد معنى الإيمان من المفيد أن نُحيل على فصل دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، بقلم ل. فاردائي L. Gardet

ولا شك أنه ينبغي أن نعتبر تصنيف المتكلمين أمثال البغدادي (١٠٣٧/٤٢٩) الذي =

٢ - الملاحظات النظرية الوصفية عن الإجماع: سيكون حديثنا مُقتَضِباً، أولاً لأن الباجي قد أحكم القول في الإجماع إحكاماً جامعاً مانعاً - كما يقول هو نفسه عن الحدّ - وثانياً لأننا نستطيع أن نُحيل القارئ الكريم على كتابنا حول مناظرات في الشريعة الإسلامية بين الباجي وابن حزم حيث حاولنا تصنيف القضايا المختلفة التي اعترضت الأصوليين وحاولوا إيجاد حلول لها قائمة على النقل دائماً وكذلك على العقل كلما أمكن لهم ذلك^(٥٩). والهدف الذي نرمي إليه في هذه العجالة هو بالذات ذلك الذي رمينا إليه في كتابنا السابق الذكر، أي تحليل الاختلافات العميقة التي ثارت في وجه الأصوليين وهي اختلافات تساعدنا على تفهم سبب من الأسباب التي قعدت بالإجماع عن أن يقوم بوظيفته التشريعية الأساسية، أي أن يكون عنصر إنشاء وابتداء لا إقرار وتوكيد فقط.

فلتحديد الإجماع نجد أنفسنا أمام ثلاثة أصناف. فابن حزم الظاهري يعرفه تعريفاً مضيقاً بأنه إجماع الصحابة على أثر، أي على نص، مقصياً بذلك الإجماع الاجتهادي، وبالتالي إجماع العلماء في أي عصر كانوا، إذ لا يعقل اتفاقهم على حديث غفل عنه المسلمون في عصر الصحابة وبقي دهرًا مجهولاً حتى انعقد عليه إجماع في عصور لاحقة (٦٠). وقد مرّ بنا أن الإمام الشافعي يتصور تصوراً واضحاً أن يعزب حديث عن بعض المسلمين لا كلهم فيصلح عندئذ أساساً للإجماع، لأن الإجماع

= يبدو أنه الأول الذي حاول تحديد مدلول الأمة والغزالي (١١١١/٥٠٥) والشهرستاني (١١٥٣/٥٤٨) بل حتى المؤرخين مثل الطبري (٩٢٢/٣١٠). فقد عمدوا إلى المفاضلة بين المسلمين باعتبار مقدار قربهم أو بُعدهم من إيمان السلف الصالح. وهكذا فصلوا القول في أصحاب الحديث والسنة وأهل السنة والجماعة وأهل الإجماع وأمة الإسلام وأهل الإسلام والملة المحمدية مقابلين إياهم بأهل البدع والأهواء والنحل. انظر للتفاصيل دراسة العالم الباكستاني أحمد حسن، نظرية الإجماع في الإسلام... The Doctrine، ص ١٨ - ١.

(٥٩) أنظر التفاصيل والإحالات في كتابنا مناظرات، (النص الفرنسي) ص ١٣٣ - ٢٦٨ وص ١٦٥ - ٣١٦ من النص المعرب.
(٦٠) مناظرات، ص ١٣٤ من النص الفرنسي و ص ١٦٧ من النص المعرب.

في نظره لا يقوم إلا على نص، أي هذا الحديث. إلا أنه يعني المسلمين من أيّ جيل كانوا لا من جيل الصحابة فقط. وهكذا يبدو لنا ابن حزم والظاهرية بصورة عامة - ومؤسسها كما هو معلوم داود بن خلف المتوفى في ٢٧٠/٨٨٣، أي ما يقرب من ٧٠ سنة بعد وفاة الشافعي - ممثلين لحركة يمكن اعتبارها امتداداً للشافعية واتجهاً نحو التشدد الأكبر في إقامة الإجماع على نصّ فقط، أي في القول بالإجماع النقلي ورفض الإجماع الاجتهادي.

ولابن تيمية الحنبلي (٧٢٨/١٣٢٨) - وللحنابلة بصورة عامة - موقف يمكن اعتباره وسطاً بين الشافعية والظاهرية. فهو يفرّق بين إجماع الصحابة، وهو وحده المعصوم من الخطأ، واتفاق العلماء، أي علماء أيّ عصر كان، وهو إن لم يكن معصوماً من الخطأ فهو على الأقل مفضل^(٦١).

أما عن تصور إمكانية انعقاد الإجماع العام تصوراً عقلياً فابن حزم الظاهري يرفضه، وذلك أن الصحابة كانوا يمثلون كامل المؤمنين في عصرهم وكان عددهم محصوراً ومكان إقامتهم معروفاً. فكان من الممكن حصر أقوالهم التي أثارت الاختلاف أو التي حصل حولها الاتفاق. ولكن بعد الصحابة أصبح الأمر مستحيلاً^(٦٢). ولقد حرص ابن حزم على تقديم قضايا انعقد حولها إجماع الصحابة في كتابه مراتب الإجماع^(٦٣). أما

(٦١) أنظر هـ. لاؤوست في كتابه محاولة دراسة النظريات الاجتماعية والسياسية لابن تيمية Essai... وانظر خاصة الفصل الرابع المخصّص للإجماع. ويبيّن المؤلف كيف أن الإمام الحنبلي بنى عصمة إجماع الصحابة على كونه لا يمكن أن يثبت إلا عن سنة النبي بحيث أصبح من العسير فصله عنها. أما اتفاق الأئمة الأربعة ومن باب أولى اتفاق العلماء المجتهدين في عصر ما فهو دون ذلك ولا يمكن أن يكون معصوماً. وبهذه المناسبة ينقد ابن تيمية التصور الشافعي للإجماع كما دافع عنه الجويني (٤٧٨/١٠٨٥) والغزالي.

(٦٢) مناظرات، ص ١٤٠ من النص الفرنسي و ص ١٧٤ من النص العربي.

(٦٣) إن خصم ابن حزم، الفقيه الأصولي المالكي الباجي، لا يؤمن بصحة هذه القضايا التي يدّعي فيها الفقيه الظاهري إجماعاً تاماً للصحابة، فيصريح في الأحكام (ورقة ٥٢ وجهاً أي ص ٤٧٥ و ٤٧٦ من النص المطبوع) وكذلك الإشارات (ص ٨٧): «فإنه لا تعلم مسألة نعلم

عن الإجماع الإجهادي، أي إجماع العلماء بعد عصر الصحابة، فاستحالته في نظر ابن حزم راجعة أولاً للأسباب العكسية التي من أجلها قال بإجماع الصحابة، أي أن هؤلاء العلماء لا يمكن حصر عددهم ولا تعيين مكان إقامتهم جميعاً ولا استعراض كامل أقوالهم الخلافية أو الاتفاقية. ثم إن هذه الاستحالة تقوم كذلك على استحالة الاجتهاد العقلي القائم على الرأي. فهو صالح إن كان هدفه بذل الجهد للوقوف على النص القرآني والحديث النبوي. وهو باطل في ما دون ذلك، وذلك أن الله أخرج البشر من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً فلا علم لهم إلا ما علمهم الله إياه. والعقل الذي منحهم الله إياه يصيب هدفه إن اقتصر على وظيفة التمييز أي الإدراك لأوامر الله والحث على طاعتها. ثم إن الله قد أخبرنا في كتابه أن قد أكمل دينه وأتم علينا نعمته ورضي لنا الإسلام ديناً^(٦٤). وأخيراً ففي نظر ابن حزم إن الإنسان عاجز عن إدراك إرادة الله المطلقة ومشيئته النافذة وبالتالي هو عاجز عن تعليل أفعال الله وأوامره؛ فلم يبق له والحال هذه إلا أن يُعْمِلَ تمييز عقله بين ما فيه صلاحه وما فيه هلاكه، وكل ذلك لا يؤديه إلا إلى الطاعة الكاملة لله والتعلق الكلي بنصه^(٦٥).

أما أنصار الإجماع النقلي والاجتهادي كالباجي المالكي (١٠٨١/٤٧٤) فهم أيضاً لا يتصورون إمكانية انعقاده تصوراً عقلياً وإن كان ذلك لأسباب مخالفة للتي ساقها ابن حزم الظاهري. ووجه الاستحالة يتمثل في أن العقل لا يميز بين طاقات البشر في الوصول إلى الحق أو الوقوع في الخطأ. فإن حَكَمَ بأن إجماع المؤمنين والمسلمين

= فيها أقوال جميع علماء الصحابة ولا خمسين منهم؛ فلو لم يكن إجماع إلا ما حصلت فيه جميع أقوالهم لم ينعقد إجماع جملة». أنظر مناظرات، ص ١٩١ من النص الفرنسي و ص ٢٣٢ من النص المعرب.

(٦٤) أنظر الآية: ٣ من سورة المائدة.

(٦٥) مناظرات، ص ١٤٣ - ١٥٦ من النص الفرنسي و ص ١٧٩ - ١٩٢ من النص المعرب.

معصوم من الخطأ وجب عليه أن يصدر الحكم ذاته على إجماع أمة اليهود أو أمة النصاري. ولكن كيف يقبل الإجماع الذي حققته اليهود «على تكذيب عيسى ومحمد - عليهما السلام - في ادّعاءهما نسخ شريعة موسى؟». وكيف يتبع النصاري التي «قد أجمعت على القول بالتثليث وأجمعت على تكذيب محمد - عليه السلام - في النبوة؟». وأنى له أن يصدق إجماع «اليهود والنصارى على صلب عيسى بن مريم؟». ويؤكد الباجي أن «هذا كله باطل، ولا فرق في العقل بين المسلمين وبين اليهود والنصارى، وإنما فرّق بينهم في ذلك السمع»^(٦٦). ولنلاحظ بسرعة أن النظام المعتزلي المتوفى في ٢٢٠ أو ٨٤٤/٢٣٠ كان يرى أن المسلم الفرد ما دام عُرضة للخطأ بمفرده فلا يمكن أن يكون معصوماً منه متى اجتمع مع غيره^(٦٧).

(٦٦) مناظرات، ص ١٥٦ - ١٥٧ من النص الفرنسي و١٩٣ - ١٩٤ من النص المعرب. ومن المفيد أن نذكر بأن أبا إسحاق الشيرازي الشافعي عبّر في الوصول - أو شرح اللمع - عن رأي مماثل لرأي الباجي الذي تتلمذ عليه بالمشرك وتأثر بأقواله في كتبه الأصولية وخاصة الأحكام والمنهاج. يقول أبو إسحاق: «ومن الناس من قال: هو حجة من جهة الشرع والعقل جميعاً». وهذا خطأ لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ ولهذا [كان] اجتماع اليهود على كثرتهم والنصارى على كثرتهم على ما هم عليه من الكفر والضلالة؛ فدل على أنه ليس بحجة من جهة العقل»، الوصول، ف ١٣٤.

انظر مقالنا عن الإجماع بين النظرية والتاريخ (ص ٥٩، بيان ١) وفيه ذكرنا برأي مماثل للجصاص الحنفي؛ إلا أننا ذكرنا ببعض محاولات الأصوليين لبناء الإجماع على العقل ومنهم الشافعي في الرسالة وإن كان بصورة ضمنية فقط، وابن الفناري (٨٣٣/١٤٣٠) الحنفي بصورة صريحة.

(٦٧) يشير أبو إسحاق الشيرازي قضية يمكن إلحاقها بما نحن بصدد الخوض فيه وهي: هل الإجماع حجة في الأحكام العقلية، أم إنه حجة في الأحكام الشرعية فقط؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقسم الشيرازي الأحكام العقلية إلى ضربين: «ضرب يجب تقديم العلم به على الشرع كحد[و]ث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته - سبحانه وتعالى - وإثبات النبوة وما أشبهها، فإن الإجماع لا يكون حجة في شيء من ذلك، لأن الإجماع دليل من أدلة الشرع يثبت بالسمع، فلا يجوز أن يثبت به ما يجب العلم به قبل السمع». ولتقريب المسألة من الأذهان يستشهد عليها بمثال القرآن والسنة: «كما لا يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة، والكتاب يجب العلم به قبل السنة». ويدقق رأيه: «ولسنا نريد بقولنا: «يجب تقديم العلم =

إذا لم يبقَ إلا إقامة حُجَّة الإجماع على النقل، أي القرآن والحديث. أما القرآن فالآيات التي تُساق منه عديدة^(٦٨) وما يرجع إليه الأصوليون عادة - ومنهم الباجي - وبالدرجة الأولى هي هذه الآية: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٦٩). وقد قام العالم الباكستاني الأنف الذكر أحمد حسن بجملة بحوث خرج منها بهذه النتيجة، وهي أن أول مَنْ استشهد بالآيات القرآنية في هذا الصدد هو الحنفي الجصاص (٣٧٠/٩٨٠) في كتاب أصول الفقه. ولكنه يضيف قائلاً بأن هذا الأصولي يمكن أن يكون قد تأثر بمن سبقه من علماء الأصول في القرن الثالث الهجري كما يمكن أن يكون أول مَنْ فعل ذلك^(٧٠). ولا يقف أ. حسن عند الجصاص بل يتعداه إلى الغزالي وإلى الرازي (٦٠٦/١٢٠٩) صاحب المحصول والآمدني (٥٥١/١١٥٦)

= على الشرع» أنه يجب قبل الشرع على كل واحد معرفة الله بأدلة العقل، لأن العقل لا يوجب شيئاً وإنما الشرع هو الذي يوجب، وإنما نريد أن يعتقد أن العلم بهذه الأشياء سابق للشرع. أما الضرب الثاني الذي «لا يوجب تقدّم العلم به على الشرع، وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المؤمنين وغيره فيما لا يجوز أن يعلم قبل السمع [فلنا] حجة بالإجماع فيها لأنه يجوز أن يعرف بعد الشرع، والإجماع من أدلة الشرع». انظر الوصول، ص ١٦١ - ١٦٢. قارن بشرح اللمع، ج ٢، ص ٦٨٧ و ٦٨٨، وفيه: تقدم، بدل: تقديم.

(٦٨) أحصى منها أ. حسن الآيات ١٤٣ من البقرة و ١١٠ من آل عمران و ١٦ من التوبة و ١٥ من لقمان. أنظر المصدر المذكور، ص ٤٠ - ٤٣.

(٦٩) الآية: ١١٥ من سورة النساء.

(٧٠) أنظر مقالنا السابق الذكر عن الإجماع وفيه جملة من التفاصيل والإحالات في تشكك بعض العلماء في الخبر الذي يجعل من الشافعي أول مستشهد بالقرآن في هذا الميدان، ص ٦٠ - ٦٢، بيان ١ وص ٧٨. والخبر قد ورد في أحكام القرآن للشافعي التي جمعها المحدث والفقيه الشافعي أبو بكر البيهقي المتوفى في ٤٥٨/١٠٦٦. ويرفع الخبر بإسناد يصل به إلى تلميذ الشافعي، المُرْزِي (٢٦٤/٨٧٧) والربيع (٢٧٠/٨٨٣). ومفاده أن شيخاً مجهول الاسم سأل الإمام عن حجة الإجماع من القرآن، فعجز عن الإجابة فأمله ثلاثاً خرج بعدها مرهقاً من عناء البحث والتنقيب وسرد له الآية المشهورة: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾. والجدير بالملاحظة أن أ. حسن لا يتعرض لهذه الرواية مطلقاً، في اعتباره أن الجصاص أول مَنْ استشهد بالقرآن على حجة الإجماع. أما إ. فُولْدَزِيهْرُ فلا يعير هذه الرواية أية أهمية =

صاحب الإحكام^(٧١). وبما أنه لا يتعرض مطلقاً لابن حزم ولا للباقي في هذا الصدد فمن المناسب أن نُحيل على كتابنا مناظرات لكل ما يتعلق باحتجاج الأصوليين لفائدة الإجماع الاجتهادي أو ضده^(٧٢).

أما الأحاديث التي يستشهد بها للحُجَّة الإجماع فعددها كبير أيضاً ولكن الحديث الذي يرد بكثرة هو: «لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ - أو عَلَى خَطَأٍ». ومن المفيد أن نذكر بأن هذا الحديث لم يرد في رسالة الشافعي، واضع علم الأصول كما هو معروف، وهو مع ذلك متوارد في كتب الأصول والتاريخ منذ العديد من القرون. أما ما ورد في الرسالة فهو حديث آخر يرويه عمر بن الخطاب عن النبي - ﷺ - أنه قال: «أَكْرُمُوا أَصْحَابِي (...) أَلَا فَمَنْ سَرَّهُ بِحَبَّةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَقْدِ وَهُوَ مِنَ الْإِنْتِنِ أَبْعَدُ (...)»^(٧٣). وقد علق الشافعي في مكان آخر من الرسالة على هذا الحديث بقوله: «وأمر رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يُحتج به في أن إجماع المسلمين إن شاء الله لازم»^(٧٤). وقد تساءل بعض الباحثين المعاصرين عن سبب عدم اعتماد الشافعي على الحديث المشهور والذي سقناه آنفاً. وستعرض في قسم الملاحظات التاريخية لأنواع التعليل المختلفة التي اهتموا إليها^(٧٥).

= ويعتبرها من نوع النوادر (anecdote d'école).

(٧١) يورد أ. حسن آيات أخرى استشهد بها هؤلاء الأصوليون وهي ١٠٢ من سورة آل عمران و٥٩ من النساء و١٨١ من الأعراف و١٠ من الشورى.

(٧٢) أنظر مناظرات، ص ١٥٨ - ١٦٢ من النص الفرنسي و ص ١٩٥ - ٢٠٠ من التعريب.

(٧٣) الرسالة، ص ٤٧٤.

(٧٤) الرسالة ٤٠٣.

(٧٥) يمكن أن نشير من الآن إلى أن المستشرق يوسف شُخت ثم العالم الباكستاني أحمد حسن يذهب إلى أن الشيباني (١٨٩/٨٠٤) - تلميذ أبي حنيفة والسابق على الشافعي في الزمن بل أستاذه كذلك - هو أول من استشهد بالحديث على حجة الإجماع. ففي حديثه عن صلاة التراويح يعتمد على قول ماثور في عصره يرفعه إلى الصحابي ابن مسعود: «فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ (...)». والغريب أن أ. حسن يؤكد أن هذا الأثر ظهر على شكل حديث في المبسوط للسرخسي (١٠٩٦/٤٩٠) بينما نجده في مسند ابن حنبل =

توقفنا طويلاً لدى القسمين السابقين، أي قسم تعريف الإجماع ثم قسم تصور الأصوليين له تصوراً عقلياً وإمكانية ذلك، وذلك لأنهما قد أثارا عديد الاختلافات بين الأصوليين أولاً ثم كان لهما حظ في الدراسات الحديثة. وبقي لنا الحديث عن انعقاد الإجماع وكيفيته. فابن حزم الظاهري مثلاً لا يؤمن بانعقاده إلا زمن الصحابة ويلجّ على سمة الاختلاف الطاغية على آراء البشر والحائلة دون الإجماع - الاجتهادي طبعاً - ويذهب به الأمر إلى سرد آراء لأئمة المذاهب الأربعة الكبرى توحى كلها بقلّة إيمانهم بوجود قضايا إجماعية حقيقية^(٧٦).

أما أنصار الإجماع - ومنهم الباجي المالكي - فلا يتشدّدون في قبول انعقاده هذا التشدد. فيكفي أن يُبدي الصحابي - أو العالم الإمام من أيّ عصر كان - رأياً فينتشر ويظهر بحيث يُعلم أنه يعمّ سماعه المسلمين، ويستقر على ذلك ولا يُعلم له مخالف ولا يُسمع له منكر حتى يكون إجماعاً وحجة. وما سكوت الصحابي أو العالم إلا إقرار له وعلامة على اقتناع صاحبه به^(٧٧).

ولا نريد أن نتوقف طويلاً لدى شروط انعقاد الإجماع سواء فيما يتعلق بالمجتهد صاحب الإجماع أو الفترة الواجب مرورها لانعقاد إجماعه^(٧٨). كما أن هناك قضايا أخرى لا تستوقفنا إذ قد أحكم الباجي البحث فيها والاحتجاج لها أو عليها بعد أن تعرض لما أثارته من الاعتراضات، وذلك مثل قضية تكفير الخارج على الإجماع أو تبديعه أو التوقف عن ذلك، وقضية إجماع أهل المدينة، هل هو حجة إن كان عن نقل فقط، أم عن اجتهاد كذلك، وأخيراً قضية قيمة الإجماع البيانية بالنسبة

= (٨٥٥/٢٤١)، كما أكد ذلك فنسك في المعجم. انظر أ. حسن في المصدر المذكور ص ٣٧ - ٣٨ وي. شُخّ في المخطوط، ص ٤٠.

(٧٦) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ١٨١ - ١٨٥، والنص المغربي، ص ٢٢١ - ٢٢٦.

(٧٧) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ١٨٦ - ٢٠٠، والنص المغربي، ص ٢٢٧ - ٢٣٩.

(٧٨) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ٢١٣ - ٢٢٩ والنص المغربي، ص ٢٥٧ - ٢٧٤.

للقرآن والحديث تكميلاً أو نسخاً. فنكتفي بإحالة القارئ على الإحكام ثم على دراستنا مناظرات، خاصة أن هذه القضايا لم تُبَرَّ كثيراً من البحوث والدراسات العصرية على غرار ما شاهدنا بالنسبة لقيام حُجَّة الإجماع على النقل أو العقل^(٧٩).

وخلاصة هذه الملاحظات النظرية والوصفية والأفقية عن الإجماع - والتي سمحت لنا بإثارة قضايا خلافية في معظم الأحيان عن تحديد هذا الأصل الثالث من المنهجية التشريعية وتصوره وإقامة حُجَّته النقلية أو العقلية وشروط انعقاده وقيمه التشريعية والمنهجية البيانية - هي أننا إزاء أصل ثابت صحيح لا شك في صحته وثبوته، سواء على مستوى مبدئه الأساسي أو مقصده، وهما السعي نحو توطئة السبيل وتمهيدته وفتحته لوحدة إسلامية حقيقية، وذلك بفضل عمل عقائدي وتشريعي، بل إيديولوجي كما نقول في لغتنا العلمية العصرية. ولكن كل الاختلافات التي أُستعرضناها إن هي إلا صورة تعكس الصعوبات التي قامت في سبيل تحقيقه. ولعلنا ندرك بعض الإدراك تعليلاً لذلك الفارق العظيم بين النظرية والواقع الذي لاحظناه في مطلع هذا القسم الخاص بالإجماع. ولعل إدراكنا له يتسع إذا انتقلنا إلى هذا الجزء الثالث التاريخي.

٣ - الملاحظات التاريخية: سيكون رائدنا في هذا الجزء هو المستشرق يوسف شُخْت وذلك للسبب الذي قدّمناه مراراً وهو أن الاستشراق يكاد ينفرد بالنظرة العمودية التاريخية. وسوف يكون حديثنا هنا طويلاً وقصيراً معاً، وذلك لأن لهذا الباحث نظرية مدققة مُنتظمة شديدة الحُبك والإحكام سبق أن عرضنا خطوطها الكبرى في قسم الحديث النبوي^(٧٩)، فلا فائدة في الإعادة وإنما المهم هو التذكير بالنقطة المتعلقة بنشأة الإجماع.

النقطة الأولى التي أُثيرت هي عن أصل الإجماع: هل هو إسلامي

(٧٩) المناظرات (النص الفرنسي)، ص ٢٣١ - ٢٦٨ والنص المعرب، ص ٢٧٦ - ٣١٦.

(٧٩ م) أنظر الإحالة أعلاه في البيان ٣٠.

صرف أم أجنبي عن الإسلام؟ فإن كان فولد زيه هو أول من أثار هذه القضية في كتاب نشره في ١٨٨٤ فيوسف شخت هو الذي أولاها العناية الكبرى في بحوثه التي أصدرها ابتداء من ١٩٥٠. وكلاهما قد فكر في تأثير محتمل من القانون الروماني. إلا أن شخت قسّم الإجماع إلى قسمين، فرأى أن فكرة إجماع المسلمين العام هي في حد ذاتها طبيعية بحيث إن إثارة قضية التأثيرات الخارجية في المنهجية التشريعية الإسلامية تصبح غير واردة. إلا أن الأمر يتغير إذا اعتبرنا المتصور المنظم تنظيمًا عاليًا وهو متصور «إجماع العلماء» المتمثل في الرأي الذي تدبروه وأحكموه داخل مدرستهم التشريعية^(٨٠). وهذا يعني أن متصور الإجماع بهذا المضمون قد يكون من أصل روماني.

وقد رجع إلى إثارة هذه القضية من جديد الباحث الفلسطيني كمال منصور في كتاب سبق أن أحلنا عليه في هذا التمهيد والذي صدر بباريس بالفرنسية في ١٩٧٥. وقد عقد لها الفصل الثاني من كتابه وقام بمقارنات مفيدة بين الشريعة الإسلامية من جهة وبين القانون الروماني والعبري والنصراني والهندي من جهة أخرى، وخرج منها بخلاصة دقيقة وواضحة وهي أن الإجماع هو متصور إسلامي صرف، وهو من هنا بالذات يلتحق بالتصور العالمي المطلق للإجماع عامة؛ ثم إنه - بالنظر إلى ما يماثله من الديانات الأخرى - يمثل العبارة القصوى في بلاغتها عن إشكالية الإجماع^(٨١).

(٨٠) أصول التشريع المحمدي (Origins)، ص ٨٣. وقد رجع إلى هذه القضية بالذات في كتابه الذي أصدره في ١٩٦٤ وانتهى إلى الخاتمة ذاتها وها هي في نصّها الفرنسي: «Le concept de *opinio prudentium* du droit romain semble avoir fourni le modèle du concept hautement élaboré de «Consensus des savants» formulé par les anciennes écoles du droit islamique», Introduction, p. 28.

(٨١) أنظر كتابه، مفهوم السلطة، (L'autorité...) ص ٣٧ - ٥٧ وخاصة ٣٧. وآخر مقال صدر في هذه القضية هو بقلم ي.ر. فافنر عن التشريع الإسلامي والتلمودي، الأصول الأربعة للتشريع الإسلامي وما يقابلها في التلمود. V.J.R. Wegner.

والنقطة الثانية التي تستخلص من دراسة يوسف شُخْت هي أن المدارس التشريعية القديمة التي ظهرت في بداية القرن الثاني للهجرة كانت تسببت في حالة من الاختلافات لا تُطاق. فكل مدرسة تعتمد على رأي علمائها وتصدره إلى الناس، خاصة في المدينة التي كانت مقرها، على أنه عملها الجاري وسنتها الماضية وخلاصة إجماع علمائها. وقد رأينا كيف أنها - حسب نظرية شُخْت - اندفعت إلى نوع من التزكية لعملها تلتسمه عند التابعين أولاً ثم الصحابة وأخيراً النبي محمد ذاته. فالتجاؤاها إلى سنة النبي كان هدفه فرض عملها باعتباره الأقرب إلى مقاصدها والأجدر بتمثيلها. ورأينا كذلك في القسم السابق كيف أن المحدثين - في نظر شُخْت دائماً - حَطّوا خطوة أخرى إلى الأمام - أو إلى الوراء إن شئنا - باعتبارهم أن اللجوء إلى السنة بصفة عامة لا يكفي وأنه يجب علينا عَوْضاً عن ذلك أن نلتمس حديثاً لكل قضية معنية بالأمر نرويه بإسناد كامل يرفعه إلى النبي وننقله بمعناه ولفظه. والمهم أن المستشرق الباحث جعل من الشافعي إمامَ أهل الحديث الذي نصر دعواهم ومذهبهم ورأى فيه خير وسيلة للقضاء على الرأي، سبب الاختلافات التشريعية. إلا أنه لم يُعادِ تماماً أصحاب المدارس الفقهية القديمة فأخذ عنهم رأيهم ولكن هذبه وقيده بحدود القياس على أصل، وهو الذي لا يمكن أن يكون إلا نص حكم من القرآن أو سنة الرسول؛ كما أخذ عنهم إجماعهم المحلي وحاول قلبه إلى إجماع المسلمين قاطبة. كل هذا قصد منه التقليل من حدّة الاختلافات.

ولنأتِ الآن إلى بعض التفاصيل التي قدّمها يوسف شُخْت. فهو يرجع أولاً إلى رسالة في الصحابة لابن المقفع التي كتبها لأبي جعفر المنصور، أي في فترة تقع بين ١٣٦/٧٥٣ سنة تولّيه الخلافة العباسية وسنة ١٤٠/٧٥٧ سنة مقتل ابن المقفع. وأهم ما ورد فيها متعلقاً بقضيتنا هي هذه الفقرة: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصّرّين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد

بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحلّ الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيُستحلّ في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى؛ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحُرْمهم، يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم؛ مع أنه ليس ممّن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لَجَّ بهم العُجبُ بما في أيديهم والاستخفاف بَمَن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يَتَبَيَّن بها مَنْ سمعها من ذوي الألباب»^(٨٢).

والظاهر أنه لم يُقدَّر للسياسة العباسية أن تتدخل في القضايا التشريعية لتستجيب لرغبة ابن المقفع وتعمل على رفع الخلافات بين المسلمين، وذلك زمن المنصور على الأقل. إلا أن المؤرخين والأصوليين كذلك - ومنهم الباجي في كتابه الإحكام، نقلاً عن القاضي أبي بكر، أي الباقلاني^(٨٣) - يذكرون أن خلفه المهدي الذي تولى الخلافة بين ٧٧٤/١٥٨ و ٧٨٥/١٦٩ طلب من الإمام مالك المتوفى في ٧٩٥/١٧٩ أن «يجمع مذهبه في كتاب يحمل عليه الناس، فقال له مالك - رحمه الله: «إن أصحاب رسول الله - ﷺ - قد تفرقوا في البلاد وأخذ أهل كل ناحية عمّن وصل إليهم. فترك الناس وما هم عليه!»^(٨٣). والجدير بالملاحظة أن الباجي - وهو الذي يذهب إلى القول بأن الحق في واحد وبأن مَنْ حكم بغيره فقد حكم بغير الحق وأننا كُلُّفنا الاجتهاد في طلبه وإلا فقد أثمنا وأننا مَاجُورون مرة واحدة إن أخطأناه ومرتين إن أصبناه^(٨٤) - ينقل استدلال القاضي أبي بكر على رأي مخالفٍ لرأيه، وهو أن كل مجتهد مصيب؛ وذلك أن مالكا - في نظر أبي بكر - «لولا أن رأى أن كل مجتهد مصيب لما جاز له أن يقرهم على ما هو الخطأ عنده»^(٨٣).

(٨٢) رسالة في الصحابة، ص ٤١ و ٤٣.

(٨٣) الإحكام، ف ٧٦٨.

(٨٤) الإحكام، ف ٧٦٩.

إلا أن الأهم من كل هذا هو أن الباجي يذكر أن المالكية والحنفية - أو على الأقل الإمام أبا حنيفة - والأشعرية - أو على الأقل إمامهم أبا الحسن - وكذلك المعتزلة، إن اختلفوا في قضية الاجتهاد في طلب الحق، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للشافعية. وهكذا يؤكد: «وكل من لقيت من أصحاب الشافعي يقول: إن الحق في واحد، وهو المشهور عنه». إذاً فالإمام الشافعي المتوفى في ٢٠٤/٨٢٠ كان يرى أن على المجتهد أن يسعى إلى طلب الحق وهو واحد وأن ليس كل مجتهد مصيباً باعتبار أن الحق لا يمكن أن يكون في جانبيين مختلفين وفي آن واحد وحول قضية واحدة. فلا نعجب عند ذلك عندما نراه يؤلف الرسالة ويحاول أن يضبط فيها أصول الفقه أو أصول البيان المنهجي حتى يحمل المجتهدين على منهجية تشريعية تبعد عنهم الاختلافات التي كانوا قد تورطوا فيها من جراء مغالاتهم في استعمال الرأي. وقد حاول تقنين البيان المنهجي القرآني بأن حدّد مدلول الأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمفصل والناسخ والمنسوخ كما حاول تقنين بيان منهجية الحديث النبوي بأن أضاف إليه قواعد النقد الخارجي من نقد الإسناد ورجاله وكذلك الداخلي من النظر في متنه ومقدار تكامله مع القرآن. وهكذا حكم بأن الرأي الصرف على شكل الاستحسان إن هو إلا تعسف وتلذذ واشترط في استعماله أن ينحصر في نطاق القياس الذي لا يكون مرسلًا وإنما على نص محدد من القرآن والحديث. وهكذا حكم على إجماع المدارس الفقهية القديمة - كما يسمّيها شُخت - ورأى فيه سبب الاختلافات بين المسلمين باعتباره منبثقاً عن الاستعمال المطلق للرأي داخلها، وسعى أن يحلّ محلّه الإجماع العام للمسلمين. وحبّته في ذلك - كما سبق أن لاحظناه مراراً - هي أن الأصل هو النص من قرآن أو حديث وسنة وأنه لا يعقل أن يُجمع المسلمون على خلافه بل يؤكد أننا «نعلم أن عامّتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ولا خطإ إن شاء الله»، كما «نعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزّب عن عامّتهم

فقد تعزب عن بعضهم»^(٨٥). هذا عن العقل، أما عن النقل فهو في الحديث النبوي الذي سبق لنا أن تعرضنا له وهو الذي رواه عمر: «أكرموا أصحابي (...)». ألا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع ألفه وهو من الإثنين أبعد (...)». وقد رأى الشافعي أن هذا الحديث لا يمكن تأويله تأويلاً مادياً محسوساً باعتبار اجتماع أبدان قوم في مكان واحد، وذلك لأن الأبدان «تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار» فليس في لزوم اجتماعهم معنى لأنه أولاً لا يمكن ثم إنه لا يفيد شيئاً. فلم يبق إلا تأويل واحد وهو أن لزوم جماعتهم هو حملهم على ما هي عليه «من التحليل والتحريم والطاعة فيهما». وهكذا «من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها». وهذا يعني أنهم لا يخالفون أي نص من أي نوع كان؛ «ولأنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله»^(٨٦).

ويجب أن نلاحظ أننا لا ندعي مطلقاً أن الإمام الشافعي رمى بعمله هذا إلى الاستجابة إلى الرغبة التي عبر عنها ابن المقفع أو إلى أن يحل محل مالك الذي رفض أن يستجيب إلى هذه الرغبة وإن حملها إليه خليفة عباسي هو المهدي. ولكن الذي نعنيه هو أن الشافعي قد سعى

(٨٥) الرسالة، ص ٤٧٢.

(٨٦) الرسالة، ص ٤٧٣ - ٤٧٦. وقد تساءل الباحثون عن سبب عدم استشهاد الشافعي بالحديث المشهور والذي اعتمد عليه الأصوليون بعده: «لا تجتمع أمتي على ضلالة - أو خطأ». أنظر التفاصيل مع الإحالات في مقالنا عن الإجماع، ص ٧٠ - ٧١ بيان ١. وإذ يرى يوسف شحّ أن السبب هو جهل الإمام للحديث الذي لم يظهر بهذه الصيغة إلا في منتصف القرن الثالث الهجري، أو يتوقف أ. حسن في البت في علم الشافعي أو جهله به، فالشيخ عبده (١٩٠٥) ومن بعده الشيخ الألباني، محدث الشام، يرى كل واحد منهما أن حجية الإجماع لا يمكن أن تقوم على هذا الحديث بالذات.

بعمله إلى توحيد صفوف المسلمين بإزالة أسباب الخلاف التي استعرضناها فيما سبق. وهو وإن حرص على إزالة الأسباب فلم يكن متأكداً من زوال الاختلاف ذاته. وعلى كل فليس من باب الصدفة أن كان الباب الأخير من الرسالة مخصصاً للخلاف نظرياً وتطبيقياً^(٨٧). فهو يقسمه إلى قسمين: محرم وغير محرم؛ «الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر»^(٨٨). فهو لا يحرمه وإن كان لا يستسيغه إلا على مضض. وذلك لأن المحرم هو «كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيّناً» فهو «لم يحلّ الاختلاف فيه لمن علمه». أما غير المحرم فهو «ما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرَك قياساً، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره؛ لم أقل إنه يُضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»^(٨٨). وبما أن غرض الرسالة هو السعي لتضييق رقعة الخلاف إلى أقصى ما يمكن ذلك، لا يفوت الشافعي أن يستشهد بالقرآن على ذم التفريق: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ ثم ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾. ولا يفوته كذلك أن ينبّه على أن ما اختلف الناس فيه «مما لله فيه نص حكم يحتمل التأويل» يوجد في معظم الأحوال «على الصواب فيه دلالة»^(٨٩) وذلك أن «قلّ ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله، أو قياساً عليهما أو على واحد منهما»^(٩٠). وينطلق بعد ذلك الإمام إلى تطبيق مبدئه العام هذا بتقديم جملة من القضايا التشريعية الخلافية يمكن إيجاد حلول لها اتفاقية أو إجماعية بالرجوع - عن طريق القياس - إلى القرآن أو السنة أو إليهما معاً^(٩١). وحتى إذا تعلّق الأمر

(٨٧) أنظر الرسالة من ص ٥٦٠ إلى آخر الكتاب.

(٨٨) أنظر الرسالة، ص ٥٦٠.

(٨٩) أنظر الرسالة، ص ٥٦١.

(٩٠) أنظر الرسالة، ص ٥٦٢.

(٩١) أنظر الرسالة، ص ٥٦٢ - ٥٩٦.

بأقوال الصحابة التي تفرقوا فيها فاللجوء إلى ذات المنهجية هو الضامن للخروج من الخلاف، وهكذا «نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصحَّ في القياس»^(٩٢).

ولعلَّ القارئ الكريم يستصعب هذه الخطة التي أراد الشافعي أن يحملنا عليها ويقول: أين النتائج الطيبة من النوايا الحسنة؟ أين الواقع والتطبيق من النظرية والتخطيط؟ وله الحق أن يقول ذلك. إلا أن هذا لا يمنع أن الشافعي أراد إصابة الهدف. هل نجح في ذلك؟ هذه قضية أخرى يمكن الخوض فيها! ولكن مما لا شك فيه أن الخلاف استمر بعد الشافعي وإن كان السعي إلى حصره في أربعة مذاهب كبرى مشهورة قد نجح إلى أبعد حدٍّ حتى إن العلماء أصبحوا يتحدثون عن غلق «باب الإجتهد» ويكادون يجمعون على ذلك. والإجماع هو غير تام ولا شك لأن الأصوليين ظلوا يبحثون في الإجتهد ويختلفون في الحكم على الحق: هل هو في واحد أم في أكثر، وهل كل مجتهد مصيب أم لا؟ هذا بقطع النظر عن الحديث النبوي المقبول والذي يعلن عن ظهور مجتهد على رأس كل قرن يجدد للأمة دينها^(٩٣). وهو حديث وإن طُبِّق على الشافعي المتوفى في ٢٠٤/٣٢٤ والباقلاني المتوفى في ١٠١٢/٤٠٣ والغزالي المتوفى في ١١١١/٥٠٥ وهكذا إلى يوم الناس هذا.

٤ - الإجماع الإنشائي الابتدائي (آفاق للمستقبل): لاحظنا في مطلع حديثنا عن الإجماع أن من أمهات القضايا التوفيق بين النظرية والتطبيق وأن نجعل من هذا الأصل الثالث من المنهجية التشريعية عنصر إنشاء وابتداء لا إقرار وتوكيد فحسب. والحقيقة أن بعض علماء الأصول في عصرنا

(٩٢) أنظر الرسالة، ص ٥٩٦ - ٥٩٧.

(٩٣) أنظر في معجم فنسك (ج ٢، مادة رأس) الإحالة على سنن أبي داود (باب ملاحم) ثم على مسند أحمد بن حنبل.

هذا يلاحظون أن الإجماع لم يتم بهذه الوظيفة إلا في عصر الصحابة، وذلك للأسباب التي تعمق في تحليلها ابن حزم الظاهري واستعرضنا ملخصاً لها؛ وهم يشعرون بما يكمن فيه من طاقة خلّاقة، إلا أنهم يكتفون بالتعريض على رأي فولدزيهر في هذا الصدد ولا يقترحون شيئاً جديداً، بل يكتفون بترديد ما قاله الأصوليون القدماء، ولو بذلوا جهداً في تقديم مادتهم تقديماً قد استفاد من الوسائل البيداغوجية التربوية الحديثة أو من أساليب الفقه المقارن^(٩٤).

ولهذا السبب فالعالم الباكستاني كمال فاروقي الذي ألمعنا إلى نظريته أكثر من مرة يستحق منا عناية خاصة إذ حاول أن يأتي بشيء جديد من شأنه أن يفجر طاقة الإجماع الخلّاقة الإنشائية^(٩٥). وسنرى أنه في الواقع لم يتم بأكثر من عملية عكسية للتي قام بها الشافعي. لاحظنا أن هذا الإمام - كما حاول إثبات ذلك يوسف شخت - عمل على القضاء على الإجماع المحلي الذي كان منبثقاً عن استعمال الرأي داخل المدارس التشريعية القديمة. وهدفه من هذا القضاء هو إقامة عنصر جديد محله، أي إجماع المسلمين قاطبة، كأصل من أصول التشريع. ولقد استفدنا من دراسة المستشرق أن همّ الإمام هو القضاء على الخلاف بربط الإجماع بالعنصر الثاني من عناصر المنهجية التشريعية، إذ لا يُعقل أن تجمع عامة المسلمين على خلاف حديث، حتى وإن علمه البعض منهم فقط. فبما أن الإجماع قد فقدَ وظيفته التشريعية الخلّاقة منذ تحوله من صبغته المحلية إلى صبغته العامة، فلماذا لا يفكر الباحث المعاصر، ك. فاروقي، في الرجوع إلى الوراء، أي في العمل

(٩٤) أنظر عرضاً طيباً لمؤلفاتهم ولأهم ما أتى فيها من مواقف في كتاب كمال منصور الآنف الذكر، ص ١٥٩ - ١٦٧.

(٩٥) سوف نتمتع في هذا العرض على كتابين له بالإنجليزية، الأول عن التشريع الإسلامي أصدره في كراتشي في ١٩٦٢، والثاني عن الإجماع وغلق باب الاجتهاد أصدره في السنة ذاتها وفي نفس المدينة.

على ترك عملية الشافعي جانباً مؤقتاً وإحياء الإجماعات المحلية. وقد يقول القائل: ما فائدة عمل أساسه التهديم ولو كان مؤقتاً؟ إن فائدته تتمثل في أن صاحبه حاول إرساءه على قواعد دينية كلامية فقهية أصولية، أي أنه لم يَسْعَ إلى قطع الصلة بالماضي. فلنعرض نظريته في بعض نقاط أساسية:

ما هو المدلول العميق للإجماع؟ يذكر الباحث الباكستاني أن حُجِّيَّة الإجماع عند الأصوليين قائمة على قضية عصمة الأمة من الخطأ، عصمة قد ضمنها حديث نبوي مشهور سبق لنا أن ذكرنا به في هذا البحث. ولكن هذه العصمة مقدر لها أن تكون محدودة، لأن العصمة المطلقة لا تكون إلا لله؛ وإلا إذا أثبتنا العكس فقدنا صفتنا الأساسية كمؤمنين وموحدتين حقيقيين. فالله وحده قد وسع علمه كل شيء ونفذ قدرته في جميع خلقه. أما الأمة فلا تكون عصمتها بهذا المعنى وإلا وقعنا في الشرك، أي أن عصمتها منظمة محددة بل محدودة في الزمان والمكان، وكذلك علمها وقدرتها فهما محدودان في الزمان والمكان أيضاً. وهذا يعني أنه من الممكن أن نحثها على أن تقبل فكرة إجماع محلي أي محدود مكاناً، ومنسوخ، أي محدود زماناً. وهكذا نرجع إلى عهد ما قبل الشافعي، عهد الإجماعات المحلية، إذ التعلق بالإجماع التقليدي كما ضبط أصوله هذا الإمام، أي إجماع مطلق غير منسوخ، كانت له نتائج سيئة على تطور التشريع الإسلامي بحيث تسبب في غلق باب الاجتهاد.

ثم إن الباحث الباكستاني يلاحظ أن نظريته هذه إلى العصمة تناسب تناسباً أكبر مع حالات البلدان الإسلامية في عصرنا هذا، إذ هي تحدّد ماهيتها كوحدات سياسية متفرقة منفصلة عن بعضها البعض. ولكن هذا لا يمنعنا من التعلّق بسلطة الإجماع المحلي وإن قامت حُجِّيَّته على عصمة محدودة زمنياً ومكاناً. ثم إننا مع مرور الزمن وإذا استطعنا أن نحقق إجماعات محلية في سائر البلاد الإسلامية حول قضية ما فعندها يتحتم علينا أن ننشئ صيغة - أو شبكة - من المواصلات بين مُقرّرات الإجماعات المحلية؛ ولربما

أفضى بنا ذلك إلى التفكير في إجماع موحد لكامل العالم الإسلامي^(٩٦).

ولكن كيف ينعقد الإجماع اليوم؟ يلاحظ كمال فاروقي أن الإجماع كان في الماضي لا ينعقد إلا بصورة إقرارية توكيدية (ijmâ° rétrospectif) كما مرّ بنا. أما اليوم فيمكن انعقاده بصورة إنشائية ابتدائية (ijmâ° prospectif)، أي كما كان شأنه داخل المدارس الفقهية القديمة. ولكن يجب علينا أن نتخذ جملة من المبادئ للوصول إلى هذا الهدف. فأولاً إن اعتبرنا العصمة من صفات الأمة بأكملها فيجب أن نصطلح على أن الواقع يقتضي أن يشارك عدد محدود فقط في المُقرّرات التي يمكن أن تتخذ في أيّ حين. ولكن كيف نعيّن أصحاب الإجماع، هؤلاء العلماء الأكفاء والعدول الموثوق فيهم؟. إن التسمية إن حصلت تستوجب تدخل السلطة السياسية حتى ولو كان ذلك على شكل تزكية شهادات تسلمها كُليّة الشريعة وأصول الدين. أما الانتخابات فتساعد على تجنب هذا الحرج ومن الممكن أن تجري في مستوى وحدات انتخابية صغيرة، نواتها المسجد، تضمن القرب للمشاركين والاجتماعات المتكررة والمتواصلة والإعفاء اليسير، أي وضع حدّ للنيابات^(٩٧).

ولكن لأهل الإجماع صفات فرض الأصوليون تجمعها فيهم، وهي تتلخص في الاجتهاد، أي في تلك الطاقة التشريعية القادرة على الوصول إلى النص واستيعابه ووعيه واستخراج الحكم المناسب منه للقضية المطروحة. ويعترف فاروقي بأن من الصعب توفرها في شخص واحد، ولهذا يقترح أن تتوفر في لجنة الإجماع بأكملها لا في كل عضو من أعضائها الذي يمكن له أن يكتفي بصفة واحدة أو اثنتين من صفات الاجتهاد.

(٩٦) يلاحظ هـ. أ. فيب في كتاب له سبق أن ذكرناه أن قلب الإجماع إلى مؤسسة منظمة أو إلى مجلس تشريعي منتخب أو إلى مجلس علماء أو إلى ملتقى مضيق من الأئمة كما في المسيحية هي عملية مضادة لطبيعته الإسلامية. فهو في نظره عبارة عن «ضمير المجموعة» أو «صوت الشعب» أو «العزيمة العامة» التي تبرز بعد انقراض الأجيال. أنظر الإحالة على كتابه في النظرية لأ. حسن، ص ٢٥٣.

(٩٧) أنظر الإحالات على كتابي فاروقي في مفهوم السلطة لمنصور، ص ١٦٦ بيان ٧.

ولكن كيف تتخذ المُقرَّرات؟ يرى الباحث أن من الوهم التعلّق بمبدأ الإجماع التام ويتساءل عمّا إن قُدِّر في الماضي أن يطبق ولو مرة واحدة وحتى حول نصوص بيّنة محكمة واضحة. وعلى كلّ فيكتفي بأغلبية ثلاثة أرباع المشتركين، ويلاحظ أن خلاف الربع الأخير سيكون حائلاً حقاً دون جمود لجنة الإجماع أو عرقلة مساعيها^(٩٨). ولنذكر بأن شُخّت قد أوضح أن إجماع المدارس الفقهية القديمة لم يكن إجماعاً تاماً وإنما كان عبارة عن اتفاق الأغلبية فقط من العلماء.

القياس

سوف لا نستعرض النظرة الوصفية الأفقية في هذا القسم، فما أتى به الباجي في الإحكام - فضلاً عن المنهاج - في غاية الشمول والوضوح والبيان؛ ولا نراه إلا موفياً لغرض القراء الكرام حتى الذين يلتمسون المباحث الدقيقة في هذا الباب. أما النظرة التاريخية - وهي كما رأينا من مشمولات نظر الإستشراق - فسوف لا نتوقف عندها طويلاً. فكلّ ما لاحظناه - معتمدين في ذلك على كتب يوسف شُخّت الثلاثة - في باب الحديث والإجماع صالح تماماً لباب القياس. فقد مرّ بنا أن الإمام الشافعي المتوفى في ٢٠٤/٨١٩ عندما سعى إلى إزالة الخلاف بين المسلمين فكر في إرساء قواعد بيانية تأويلية herménéutique غاية في الضبط والإحكام من شأنها أن تحيط الفقه بسياج من الموضوعية يقيه أهواء الفقهاء وتعسفهم وتلذذهم. وهكذا أنكر الإمام الاستحسان كما أنكر الرأي عامة وحاول تقنينه بأن اشترط في استعماله تقييده بالنص - قرآناً أو حديثاً - عن طريق القياس. وعمله في الإجماع بأن وسّعه من إجماع محلي إلى إجماع عام يرمي أيضاً إلى إرساء الفقه على قواعد موضوعية بعيدة عن الذاتية البشرية إذ لا يُعقّل في نظره أن يجمع كامل المسلمين على خلاف لقرآن أو سنة، بل لا بدّ أن ينبثق إجماعهم عن حديث عزّب عن معظمهم ولم يعزب عن بعضهم.

(٩٨) أنظر كمال منصور في كتابه عن مفهوم السلطة (ص ١٦٧) للإحالة على كتابي كمال فاروقي.

والواقع أن ابن حزم عندما أنكر القياس رأى فيه بدعة ظهرت في القرن الثاني للهجرة متبوعة ببدعة الإستحسان في الثالث وبدعة التعليل والتقليد في الرابع. وفصل كذلك القول في العلل «التي يقول بها حذاق القياسين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزاً إلا عليها» فأكد تأكيد اليقين أن لم يقل بها أحد من الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين «وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم فيه أصحاب مالك»^(٩٩).

ولقد سبق لنا في كتابنا عن مناظرات في الشريعة الإسلامية أن لفتنا النظر إلى هذا التقارب في النتائج التي وصل إليها ابن حزم والمستشرق شُخْتُ، وذلك بعد اتباع طريقتين مختلفتين تماماً وانطلاقاً من مفهومين لا نجد بينهما أية نقطة مشتركة. ولاحظنا أيضاً أن هذه المقارنة - في النتائج على الأقل - بين مفكر من القرن الخامس الهجري، مُنْتَمٍ إلى أكثر الدوائر تضيقاً في استعمال الرأي، وبين أحد كبار علماء الإسلاميات في قرننا الحالي، قد تبدو ساذجة ولكنها ليست عارية من الفائدة^(١٠٠).

أما القضية التي تهمنا هنا بصورة خاصة والتي بحث فيها الاستشراق أو مَنْ تأثر به من العلماء المسلمين فهي قضية تأثير المنطق اليوناني في منطق الفقهاء أو القياس.

- وفعلاً فالجدل ما زال قائماً بين العلماء، وذلك منذ مطلع هذا القرن العشرين؛ فمن مثبت لهذا التأثير ومؤكد له كالمستشرق الإنجليزي مرغوليوث P.S. Margoliouth؛ ومن منكر له متحمس في هذا الرد كالعلماء إبراهيم مذكور وأحمد أمين وسامي النشار وحسن حنفي؛ ومؤخراً حاول الباحث حسن عبد الرحمان الوقوف موقفاً وسطاً فمال إلى القول بنوع من الشبه بين نظرية القياس كما ضغطت في الرسالة للإمام الشافعي ومنطق أرسطو^(١٠١).

(٩٩) الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١١٧.

(١٠٠) مناظرات، ص ٢٨٣ - ٢٨٦ من النص الفرنسي و ص ٣٣٣ - ٣٣٧ من النص المعرب.

(١٠١) أنظر مقال ح. عبد الرحمان عن الاستدلال بالأولى والاستدلال بالقياس في المنطق

التشريعي الإسلامي L'argument.

- قاوم ابن حزم بكلية قياس الفقهاء المعروف وخاصةً مبدأ العلة الذي يلحق بفضله فرع بأصل يُمكن من تطبيق حكم هذا على ذلك. ورأى أن الخطر الأول يتمثل في هذا التعليل، وذلك لأنه يعتبر أن أوامر الله المطلقة لا تعللها عقول البشر وأن ليس للبشر - وقد أخرجهم الله من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً - من علم إلا ما علمهم الله إياه؛ ثم إن التعليل وغيره من وسائل الاستنباط والرأي يفتح الباب إلى الزيادة في التشريع، بينما قد أكد الله في كتابه أنه قد أكمل دينه وأتم نعمته على المسلمين الذين ارتضى لهم دينه.

- ولكنه تعلق بقياس الفلاسفة أو ما يسميه «بالسُّلُجُشْمُوس» أو الجامعة لأنه رآه مبنياً على مقدمات برهانية بديهية هي من باب الحواس وأوائل العقول، ثم هي إذا رُتبت انتهت إلى نتائج حتمية لازمة كانت قد تضمنتها بعد هذه المقدمات، بحيث «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها» كما صرح بذلك في كتابه التقريب^(١٠٢).

وفي هذا البحث السريع نريد أن نعتمد التخطيط الآتي:

١ - مكانة ابن حزم الأصولي والمنطقي في تاريخ الأصول والمنطق الإسلامي (مقارنته بالغزالي ثم بابن تيمية).

٢ - تطبيقه لمنطق أرسطو على الشريعة الإسلامية.

- لزوم المنطق وفائدته وغرضه.

- مطابقة أحكام الشريعة لعناصر المنطق.

- الحاجة الماسة إليه للحدود ثم القياس.

٣ - حكم العلماء على هذه التجربة الحزمية:

- القدماء (الحميدي - صاعد - ابن حيّان).

- المعاصرون. (إ. عباس. ر. برنشفيك. ر. أرندلداز).

(١٠٢) أنظر التقريب، ط ١، ص ١٠٦.

١ - مكانة ابن حزم الأصولي والمنطقي:

لعلّ المستشرق المَجْرِي فُولْدزِيهَر I. Goldziher هو أول مَنْ درس موقف السُنَّة الإسلامية الكلاسيكية من علوم الأوائل. ففي دراسة له نشرها ببرلين سنة ١٩١٦، ونشرها مُعَرَّبَةً عبد الرحمان بدوي بالقاهرة سنة ١٩٤٠، يستعرض هذه العلوم بما فيها المنطق اليوناني ليبيّن موقف الفقهاء والمتكلمين السنيّين منه رفضاً أو قبولاً ثم يحاول أن يحدّد تطور هذا الموقف، وذلك بالاعتماد على بعض الأسماء من مشاهير علماء المسلمين^(١٠٣).

لما حقّق إحسان عباس نص ابن حزم الذي يهتمّنا في هذا البحث وهو باسمه كاملاً: «التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّة والأمثلة الفقهية» ونشره سنة ١٩٥٩ في بيروت، قدّم له بمقدمة قصيرة ولكنها دسمة ومفيدة، لاحظ في نهايتها أن الكتاب «ينشئ مقارنات بينه وبين الغزالي وابن تيمية وسواهم في نطاق المحاولة التي قام بها»^(١٠٤).

- وفعلًا قد قام المستشرق الفرنسي ر. برنشفيك R. Brunschvig بهذه المقارنة الثلاثية في بحث قيم ألقاه في مؤتمر انعقد في إيطاليا في شهر أفريل ١٩٦٩ تحت إشراف المجمع الوطني بروما Lincei حول موضوع: «الشرق والغرب في العصر الوسيط: الفلسفة والعلوم» ونشر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر في روما سنة ١٩٧١. وانتهى الباحث إلى تحديد مواقف ثلاثة رئيسية:

- تعلق ابن حزم بتبني المنطق اليوناني وتطبيقه على الشريعة

(١٠٣) فُولْدزِيهَر نقلًا عن ر. برنشفيك في فصله المذكور في هذه الصفحة وعنوانه: المتكلمون والفقهاء في الإسلام وموقفهم من المنطق اليوناني قبولاً أو رفضاً: ابن حزم - الغزالي - ابن تيمية، ص ١٨٥. ويوجد المقال ضمن دراسات لبرنشفيك أيضاً، ج ١، ص ٣٠٣: *Etudes d'Islamologie*. أما كتاب ع. بدوي فهو التراث اليوناني.
(١٠٤) التقريب، ط ١، مقدمة، ص ل.

الإسلامية ورفض منطق الفقهاء؛ أي إن ابن حزم يقول بقياس الفلاسفة (syllogisme) ويرفض قياس الفقهاء ويبيّن ما يتمتع به الأولون من قدرة على التحديد الصحيح ثم على بناء النتائج على المقدمات بناءً مستقيماً يقيناً. وقد اعتمد الباحث على التقريب وكذلك على الإحكام في أصول الأحكام. ولا نطيل في تحليل ما كتب المستشرق فلنا عودة إلى هذا الحديث.

- تطبيق الغزالي المنطق اليوناني على النصوص الدينية الإسلامية، ولكن دون رفض لقياس الفقهاء. وفعلاً فقد مجّد المنطق اليوناني في كتابه المنقذ من الضلال عندما كتب فيه: «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيّاً أو إثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وبشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحدّ الصحيح وكيفية ترتيبه، وإن العلم إما تصوّر، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات». ويمثل الغزالي على ذلك بهذا الحديث: «ومثال كلامهم فيها قولهم: «إذا ثبت أن كل أ. ب، لزم أن بعض ب. أ، أي إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان». «ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية». ويتساءل الغزالي بعد هذا قائلاً: «وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يُجحد ويُنكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار». ثم ينتقل إلى بيان خطر المنطق على من يخذع ببراهينها اليقينية: «نعم. لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل. وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات مُؤَيَّدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل

الإنتهاء إلى العاوم الإلهية. فهذه الآفة أيضاً متطرفة إليه» (١٠٥).

أما عن الجامعة (syllogisme) فليست نتيجتها مجرد إعادة للمقدماتين فقط؛ وإن كانتا قد تضمنتها بالقوة - وابن حزم يقول بالتضمنين الفعلي والحقيقي: «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها» كما مرّ بنا ذلك منذ قليل نقلاً عن التقريب - إلا أن هنالك إضافة مزيد من العلم بإخراجها. وكابن حزم طبق الغزالي المنطق على الفقه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما أرجع بعض الاحتجاجات القرآنية والفقهية إلى الجامعة. ويذهب الغزالي إلى أن يقرن تمثيل المناطق (analogie) بالقياس الشرعي، فكلاهما يؤدي إلى أحكام ظنية وذلك بإضافة أمر إلى أمر، أي فرع إلى أصل، دون المرور بالكلّيات (universaux). ولكنه يفرّق القياس عن الجامعة باعتبار أن العلة ليست المقدّمة الثانية (moyen terme) (١٠٦).

- رفض ابن تيمية الحنبلي (١٣٢٨/٧٢٨) للمنطق اليوناني جملة ونقضه إياه مع قوله بالقياس الشرعي الإسلامي. وهو يرفض ادّعاء المناطق اعتبار الجامعة هي الطريق الوحيد إلى الحقيقة فيردّ قولهم: «إن التّصوّر المطلوب لا يُنال إلا بالحدّ» وكذلك قولهم: «إن التصديق المطلوب لا يُنال إلا بالقياس» وذلك في مقامين سالبين، وكذلك يردّ قولهم في مقامين موجبين أي «أن الحدّ يفيد العلم بالتصورات» ثم «أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات». ويتساءل: كيف يزعم المناطق - بدون دليل وباعتبار البداهة بينما الأمر ليس كذلك - أن الحدّ «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزلّ في فكره؟» (١٠٧). ثم إن الحدّ يصعب عند إقامته، فضلاً عن أنه لا يكشف عن شيء. فكون الرجل حيواناً ناطقاً هل يكشف هذا الصور ماهية الإنسان؟ فإن كنّا نجهلها مسبقاً فالحدّ لا يفيدنا شيئاً.

(١٠٥) المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة د.ت، تصحيح م.م. جابر، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٠٦) عن الغزالي انظر دراسات لر. برنشفيك، ص ٣١٣ - ٣٢١.

(١٠٧) ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين، طبعة بومباي بالهند ١٩٤٩، ص ٧.

أما القياس فلا فائدة تُرجى منه إذ هو عاجز عن إعلامنا بالأشياء الموجودة وبتمكيننا من تصوّر الذي هو لازم الوجود، أي الكائن الإلهي. بل إن القياس لذو ضرر إذ يطيل الطريق ويبعد عن الغرض المقصود، حتى إنه يؤدي إلى عكسه. ويعبر عن ذلك تعبيراً قوياً فيقول: «ما ذكروه إذا كان صواباً فإنه تطويل للطريق وتباعد للمطلوب وعكس للمقصود. فإنهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ في فكره. وما ذكروه إذا كلّفوا الناظر المستدل أن يلزمه في تصوراتهِ وتصديقاتهِ كان أقرب إلى زلله في فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقع». ويعمد إلى صورة معبرة فيقول: «كثرة هذه الأشكال وشروط نتائجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب، فهو لحم جمل غثّ على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل. فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري، فبقية الأشكال لا يحتاج إليها» (١٠٨).

وعلى النقيض من ذلك يمجّد ابن تيمية القياس الشرعي، فهو أيسر استعمالاً وأكثر وضوحاً وأوفر خصباً من القياس اليوناني. ثم هو لا يتطلب المرور بالكليات وإن كان يؤدي إليها. والخلاصة أن ابن تيمية لا يؤمن بجدوى الأشكال المنطقية للوصول إلى حقائق ثابتة، ويؤكد أن محور النظر مادة العلم لا صورة القياس. وقبل أن يختم المستشرق الفرنسي حديثه عن ابن تيمية الذي اعتمد فيه خاصة على كتاب الرد على المنطقيين وكذلك نقض المنطق يتساءل عمّا إذا كان النقد الأوروبي في الغرب المسيحي قد استفاد من ملاحظات الحنبلي النقدية إذ تكون قد مهدت له السبيل أو على الأقل أنارت له الطريق. وعلى كلّ فإن صعبت الإجابة على هذا التساؤل لصعوبة إقامة سند يصل ابن تيمية بفلاسفة الغرب المسيحي، فالمهم أن نلاحظ أن المشعل قد انتقل من يد إلى يد أو من أرض إلى أرض وذلك لقرون عديدة وحتى يومنا هذا (١٠٩).

(١٠٨) المصدر ذاته، ص ٢٩٧.

(١٠٩) أنظر حديث ر. برنشفيك عن ابن تيمية في كتاب دراسات، ص ٣٢١ - ٣٢٦.

٢ - تطبيق ابن حزم لمنطق أرسطو على الشريعة الإسلامية:

- يؤرخ إحسان عباس كتابة التقريب بفترة ما بين ٤١٥ و ٤٢٥ (١١٠). أما ر. برنشفيلك فيحاول تقصير الفترة بإدراجها ما بين ٤١٧ و ٤٢٢ (١١١). والمهم أن نلاحظ أنه كتاب ألفه صاحبه وهو ما بين الثلاثين والأربعين من عمره. وهو إذن سابق في الزمن على كتبه الأخرى مثل الإحكام الذي يذكر فيه أنه كتبه سنة ٤٣٠ والمحلى وبعض الأجزاء من كتاب الفصل الذي ألفه ما بين ٤٢٠ و ٤٤٠ (١١٢).

- ويحتوي الكتاب على:

أ - المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي (١١٣):

وهو خاصة من تأليف فرفوريوس الصوري؛ ويبيّن فيه صاحبه ما معنى الحدّ والرسم والفرق بينهما ثم يفصّل الحديث في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وقد أراد ابن حزم من الأصوليين أن يستفيدوا من هذا الباب ليدقّقوا تحديد معنى الكلمات الذي بدونه لا يتم شيء من فهم الشريعة وتبيّن تطبيق أحكامها تطبيقاً صحيحاً. ويرى أن أصحاب القياس إذ يجهلون هذا الباب يلحقون الأشباه بأشباهها معتمدين على ظاهر الأشياء، بينما المنطق السليم يقتضي الإلحاق حسب الجنس والنوع وما إلى ذلك، وسنرى هذا تفصيلاً في ما يأتي.

(١١٠) التقريب لابن حزم، ط ١، ص ب. ج. من المقدمة.

(١١١) المصدر ذاته، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(١١٢) أنظر كتابنا مناظرات، ص ١٩ - ٢١ (النص الفرنسي) وص ٢٢ و ٢٣ من النص المعرب

وكذلك مقالنا عن التزام ابن حزم السياسي ونظرية الخلافة L'Engagement في كتابنا فقهاء، ص ٦٩ - ٩٩، وخاصة بداية المقال لتحديد فترة تأليف الفصل.

(١١٣) التقريب، ط ١، ص ١١ - ٣٥.

ب - كتب من تأليف أرسطاطاليس معلّم الإسكندر^(١١٤) :

- I: Catégories - ك. الأسماء المفردة «قاطاغورياس»
II: De L'Interprétation - ك. «باري أرمينياس»
III: Les Premières Analytiques - ك. البرهان (٣ - ٤ - ٥ - ٦)
IV: Les Secondes Analytiques
V: Les Topiques
VI: Les Réfutations sophistiques

- ثم كتاب البلاغة.

- وأخيراً الشعر.

- ويتجه ابن حزم بكتابه هذا إلى أصناف أربعة من القراء:

● قوم جاهلين بكتب الأوائل والحكماء فحكموا على محتواها بالكفر
وينصرتة للإلحاد.

● قوم يعتبرونها «هذياناً من المنطق وهذراً من القول» وهم أيضاً قد
جهلوا فناصروها العداة لهذا السبب فقط.

● قوم يرجو ابن حزم هدايتهم لأنهم إن قرأوا هذه الكتب كانوا قد تأثروا
بعُدْ بقول الجهّال، فأقبلوا عليها «بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير
سليمة». ويقول ابن حزم إنه لم يجد أحداً قبله انتدب نفسه لهذا العمل.

● قوم قرأوا هذه الكتب «بأذهان صافية» و«عقول سليمة» فاستفادوا منها
لتثبيت التوحيد عندهم «ببراهين ضرورية لا محيد عنها» كما اهتموا بها في
كل شعب من شعاب العلوم ففتحت لهم كل مستغلق وأوضحت لهم كل
غامض^(١١٤م).

- وخلافاً لأبي حيّان التوحيدي الذي عبّر على لسان أبي سعيد السّيرافي

(١١٤) المصدر ذاته من الطبعة المذكورة، ص ٣٦.

(١١٤م) المصدر ذاته من الطبعة المذكورة، ص ٦ - ٨.

في مناظرته لمتى بن يونس النحوي عن مبدأ تعلّق منطق أرسطو باللغة اليونانية الذي صيغ فيها وعن رفضه إياه لهذا السبب^(١١٥)، فابن حزم يؤمن بمنطق إنساني لا يعرف الحدود الجغرافية ولا التاريخية المتعارفة. وقد أوضح ذلك بدقة إذ قال في تقديمه لكتب أرسطو الثمانية: «فإن من سلف من الحكماء، قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المُسمّيات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة والاختيار مختلف شتى»^(١١٦). وبعد بيان هذا المنهج الكلي للمعرفة الذي أحكموه إحكاماً «إذ رتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب بهذه الأسماء وما يصحّ من ذلك وما لا يصحّ وتقفوا هذه الأمور فحدّوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال»^(١١٧)، قرّر ابن حزم بلا تردد ولا توقف أن الله - تعالى - نفع بها منفعة عظيمة^(١١٨)؛ كما قرّر في إحدى رسائله وهي رسالة التوقيف على شارب النجاة باختصار الطريق أن المنطق «علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي لا يصحّ شيء إلا به وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهاناً»^(١١٩).

ويحرص ابن حزم على ربط المنطق بالشرعية ربطاً مُحكماً لازماً فيقرّر مبدئياً أن منفعته إذ تخطت علماً واحداً فشملت كل علم أصبحت أكيدة لكتاب الله وسنة نبيه - ﷺ - وللفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح إلى حدّ أن من لم يدرك القدر الكافي منه «لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله

(١١٥) أنظر فصل دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، بقلم ر. أرنلداز (وهو مخصص لابن حزم): R. Arnaldez.

(١١٦) التقریب، ص ٦.

(١١٧) المصدر ذاته وبنفس المكان.

(١١٨) نفس المصدر.

(١١٩) أنظر رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق إحسان عباس، مصر - بغداد، د. ت. ص ٤٣ وانظر أيضاً ر. برنشفيك في المصدر المذكور، ص ١٨٩.

بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتَصَدَّقُ أبداً، أو يَمَيِّزُها من المقدمات التي تصدَّقُ مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يُعْتَبَرُ بها» (١٢٠).

- ولأجل هذا ولكي يمهد السبيل لهذه الاستفادة المزدوجة - الأولى في نطاق الحدود والثانية في نطاق البرهان - يحرص على أن يقيم معادلات تامة بين أحكام الشريعة وعناصر المنطق حتى تكون كالمفتاح للأصولي . يقول: «اعلم أن عناصر الأشياء كلها أي أقسامها في الإخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها:

«إما واجب وهو الذي قد وجب وظهر أو ما يكون مما لا بدّ من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك. وهذا يسمى في الشرائع «الفرض واللازم».

«وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً، وما أشبه ذلك. وهذا يسمى في الشرع «الحلال والمباح».

«وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً (...) وهذا القسم يسمى في الشرائع «الحرام والمحظور» (١٢١).

وكذلك داخل الممكن يقيم معادلات تامة كاملة بين الممكن القريب والمباح المستحب وبين الممكن البعيد والمباح المكروه وبين الممكن المحض والمباح المستوي وهكذا (١٢٢).

- وقبل أن نصل إلى القسم الثالث فنستعرض فيه الأحكام التي أصدرها العلماء قديماً وحديثاً على هذه التجربة الحزمية القائمة على إدماج أحكام

(١٢٠) التقریب، ص ٩ - ١٠ .

(١٢١) التقریب، ص ٨٦ - ٨٩ . وانظر أيضاً ر. برنشفيك في المصدر المذكور، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(١٢٢) التقریب، ص ٨٦ - ٨٩ .

الشريعة في عناصر المنطق إدماجاً كاملاً، لنقف قليلاً في ميدانين، ميدان الحدود ثم البرهان ولنر كيف يتصور ابن حزم الترابط فيهما بين الشريعة والمنطق.

- يفرّق ابن حزم بين الحدّ وهي الصفات والمعاني الدالّة على طبيعة ما في الشيء والمميّزة له مما سواه، والرسم وهي الصفات والمعاني المميّزة له مما سواه إلّا أنها غير دالّة على طبيعته^(١٢٣). وذلك أن الحدّ يعتمد على تمييز «يوجد من أجناس وأنواع» بينما الرسم يعتمد على تمييز «يوجد من أعراض أو من خواص». ومثال ذلك للحد قولك في الإنسان: «إنه الجسد القابل للون، ذو النفس الناطقة الحيّة الميتة، فإن الحيّ جنس للنفس، أي نفس كانت، وسائر ما ذكرنا فصول لها من سائر النفوس الحيوانية». ومثال ذلك للرسم قولك في الإنسان: «إنه هو الضاحك أو الباكي، فهو كما ترى مميّز للإنسان ممّا سواه، وليس منبثاً عن طبيعته التي هي قبول الحياة والموت»^(١٢٤).

- ثم يقدّم لنا ابن حزم تحديداً للحدّ فيقول: «وحكم الحدّ أن يكون مساوياً للمحدود. ومعنى ذلك أنه يقتضي لفظه، إذا ذكر، جميع المراد فلا يشدّ عنه شيء مما أردت أن تحدّه ولا يدخل فيه ما ليس منه»^(١٢٥). وهذا التحديد الذي استفاده ابن حزم من المنطق اليوناني كما يدل عليه سياق كتابه وكما أكده العالم إبراهيم مذكور في مؤلفه عن منطق أرسطو في العالم العربي^(١٢٦) نجده بشكل مماثل ولكن بعبارة بليغة عند الباجي الأندلسي المتوفى سنة ٤٧٤/١٠٨١؛ يقول في رسالته في الحدود: «الحدّ هو اللفظ الجامع المانع، ومعنى الحدّ ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحدّ ومشاركة غيره له في تناول الحدّ له»^(١٢٧).

(١٢٣) التقريب، ص ١٦ - ١٩.

(١٢٤) نفس المصدر.

(١٢٥) التقريب، ص ١٩.

(١٢٦) أنظر منطق L'Organon، ص ١١٣ - ١١٤ وانظر أيضاً جامع مانع لر. برنشفيك في

دراسات، ج ١، ص ٣٥٦.

(١٢٧) ر. برنشفيك في المصدر ذاته، ص ٣٥٧.

ومن المفيد أن نعلم أن ابن حزم لمّا قاوم أصحاب القياس الفقهي لجأ إلى عدّة حجج عقلية وعقلية وكذلك لجأ إلى اعتبارات داخلية في باب التحديد وراجعة إلى معاني الجنس والنوع فقال في الجزء السابع من كتاب الإحكام: «واحتجّوا فقالوا: لمّا رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسّرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر. قالوا: «وهذا قياس»»^(١٢٨). وبعد أن ردّ أن هذا بعيد عن القياس بيّن أنّا «علمنا بأول العقل وضرورة الحسن أن كل رخص الملمس فإنه يصيبه إذا صدمه ما هو أشدّ اكتنازاً منه أثر فيه، إما بتفريق أجزائه وإما بتبديل شكله»^(١٢٩). ويؤكد ابن حزم أن ادّعاء «أن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذا لاقت جرمًا صليبيًا»^(١٢٩) هو من باب الخطأ الفاحش. فالمسألة في نظره ليست مسألة شبه وإنما هي مسألة نوع؛ وذلك أن بيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النعام في أغلب صفاتها «إلا أنهما جميعاً واقعان تحت نوع البيض»، وكلاهما إذن ينكسر إذا لاقى جسمًا صليبيًا مكتنزًا^(١٢٩). أما لو خرطنا صفة بيض من عاج أو من عود البقس حتى تكون أشبه ببيضة النعامة من الماء بالماء (...) ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت»^(١٣٠). وهكذا يقرر «أن كل ما كان تحت نوع فحكمه مستوٍ وسواء اشتبه أو لم يشتهبها»^(١٣١)، بينما القياس الذي ينكره «فهو أن يحكم لنوع لا نصّ فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نصّ فيه كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر وما أشبه هذا»^(١٣٢).

أما عن القياس فكما أشرنا إلى ذلك فابن حزم يفرّق بين قياس الفقهاء الذي يرفضه وقياس الفلاسفة الذي يقول به.

-
- (١٢٨) الإحكام، ج ٧، ص ١٨١. (١٣٠) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٢.
 (١٢٩) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٢. (١٣١) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٢.
 (١٣٢) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٢ - ١٨٣. وانظر أيضاً كتابنا مناظرات (النص الفرنسي) ص ٣٨٠ - ٣٨١ و ص ٤٤٩ و ٤٥٠ من النص المعرب.

وهكذا نرى ابن حزم يتهم أصحاب القياس إذ يعمدون في نظره إلى الحكم لنوع لا نصّ فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نصّ فيه. وهذه التهمة قد دفعها الباجي عن نفسه وفي =

قياس الفقهاء هو «شيء سماء الأوائل الاستقراء» (induction)؛ ومرة أخرى يرجع إلى معاني الجنس والنوع ليبين لماذا يرفض هذا النمط من النظر والبحث؛ فالاستقراء عنده «هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد»، وذلك لأنك تجد «في كل شخص من أشخاص ذلك النوع (...) صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع»^(١٣٣). وابن حزم لم يكن لينكر هذا «لو قدرنا على تقصّي تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها». أما والأمر غير متيسر ولا ممكن فكل استقراء أو قياس «تكهن من المتحكم به وتخضع وتسهل في الكذب»^(١٣٤). ويلجأ مرة أخرى إلى تعبير فلسفي من المنطق اليوناني إذ ينصح كل طالب حقيقة «أن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه»^(١٣٥).

ولنلاحظ بسرعة أن الفقيه الظاهري جازف في الحكم إذ نسب القياس إلى عملية إستقرائية، إذ هو كما يؤكد ذلك الغزالي «يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة»^(١٣٦). وفعلاً فنحن إذا أضفنا النبيذ إلى الخمر للحكم عليه بالتحريم للإسكار ثم أردنا الحكم على مشروب آخر فيه شدة مطربة لم نلجأ إلى تحريمه نظراً للمبدأ الذي استخرجناه من العملية السابقة وإنما أضفناه مرة أخرى ومن جديد إلى الخمر حتى يكون القياس دوماً إضافة أمر إلى آخر فقط. وهذا صحيح على الأقل من الناحية النظرية، وإن كنا في التطبيق ولاختصار الطريق نعلم إلى شيء من الاستقراء ثم الاستنباط.

= هذا الكتاب بالذات وفي باب الترجيحات في المعاني بصورة خاصة (ف ٨٤٠)؛ ذلك أنه قد بين أننا نرجح قياساً ردّ الفرع فيه إلى أصل من جنسه على آخر ردّ فيه الفرع إلى أصل ليس من جنسه. وقد أتى بمثال دقيق حلّله وناقشه وأقام عليه استشهاده.

(١٣٤) التقريب، ص ١٦٤.

(١٣٣) التقريب، ص ١٦٣.

(١٣٦) المستصفي، ط. القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧، ص ٥٤.

(١٣٥) التقريب، ص ١٦٦.

وبقدر ما ينفر من القياس الفقهي وذلك حرصاً منه على طلب الحقيقة التي أوجبها العقل أو فرضتها المشاهدة أو أقرها الحس أو قام عليها البرهان، يُقبل ولهذه الأسباب بالذات على القياس الفلسفي أو السُلْجِسْمُوس أو الجامعة إذ القضية - كما سبق أن رأينا - «لا تعطيك أكثر من نفسها» (١٣٧). وتفصيل ذلك أن القضيتين، أي المقدمة الأولى (majeure) والمقدمة الثانية (mineure) إذا «كانتا صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذٍ لازم». ثم إذا اجتمعتا، أي كان منهما ما سمّته الأوائل «القرينة»، «يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لا محيد عنها»، أي ما يسمى بالنتيجة.

ومثال ذلك :

الجامعة	[قرينة النتيجة (١٣٧)	كل إنسان حيّ : مقدمة
			وكل حيّ جوهر : مقدمة
			إن كل إنسان جوهر

مثال آخر من النحو الأول من الشكل الأول : مثال تشريعي :

كل مسكر خمر	كل ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود
وكل خمر حرام	وكل معدود فمتناه
فكل مسكر حرام (١٣٨)	فكل ما خرج إلى الفعل من العالم فمتناه
مثال تشريعي :	مثال آخر من النحو الثالث من الشكل الثاني :

بعض الآباء كافر	بعض العالم مُركَّب
وليس كل أحد تجب طاعته كافراً	وليس شيء أزلياً مُركَّباً
فبعض الآباء لا تجب طاعته (١٣٩)	فبعض العالم ليس أزلياً
وهناك مثالان ساقهما العالم ر. برنشتيكن ولاحظ غرائب نتائجهما التشريعية.	

(١٣٧) التقريب، ص ١٠٦.

(١٣٨) التقريب، ص ١٢١.

(١٣٩) التقريب، ص ١٢٢.

مثال من النحو الثالث من الشكل الثالث مثال تشريعي :

بعض الأعراض عدد	بعض المصلين مقبول الصلاة
وكل الأعراض محمول	وكل مُصَلٍّ فمأمور باستقبال القبلة
	إن قدر
فبعض العدد محمول	فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال
	القبلة إن قدر

أما الغريب في نتيجة المثال التشريعي فهو أن المسلمين لا يفهمون ألا يكون المقبول صلاته مصلياً تعريفاً وبالتالي مأموراً باستقبال الكعبة. أي أنه لا يفهم لماذا لا يكون كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا. والغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم قد خلط بين أشياء طبيعية بديهية معقولة وأخرى شرعية لا دخل للعقل فيها! فبحكم شرعي علمنا أن كل مُصَلٍّ تُقبل صلاته.

مثال من النحو الرابع من الشكل الثالث مثال تشريعي :

كل جسم معدود	كل مرضعة خمس رضعات حرام
وبعض الجسم مُركَّب	وبعض المرضعات خمس رضعات أم
فبعض المركَّب معدود	فبعض الأمهات حرام (١٤٠)

فالمنتظر أن نجد في النتيجة تقريراً أن كل الأمهات حرام سواء أرضعن أم لم يُرضعن وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة لا علاقة له بالرضاعة.

صحيح أن ابن حزم قطع أشواطاً بعيدة في تمسكه بالمنطق اليوناني في كتابه التقريب فهو يقول: «واعلم أنه لا فرق فيما تصحّ به الأحكام التشريعية وبين ما تصحّ به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان (....)، بل الخطأ في

(١٤٠) التقريب، ص ١٢٣. وانظر أيضاً مقال ر. برنشفيك السابق الذكر، ص ١٩٤ - ١٩٥.

الشرائع أضربَ (...) وأحقَّ بالنظر فيه (...)، وأولى (...) أن لا يقدم فيها إلا على ما أوجبه مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس (...)»^(١٤١).

إلا أن ابن حزم يبدو كأنه قد تراجع في الإحكام وتمسك بموقف أقرب إلى آرائه الفقهية الظاهرية؛ فهو يفرِّق تفریقاً واضحاً بين الشرائع التي يقوم فيها الحق على النص من قرآن وحديث وإجماع الصحابة بحرفيته دون إعمال رأي أو تعليل أو استنباط والطبائع التي تحصل المعرفة فيها بمقدمات راجعة إلى الحس وأوائل العقل. ويقول ابن حزم في دحضه للقياس مخاطباً أصحابه: لنفرض جدلاً أننا قبلنا القياس في الطبائع فلا يمكن أن نقبل ذلك في الشرائع «لأن الطبائع قد استقرت مذ خلق الله - تعالى - العالم على رتبة واحدة. هذا معلوم بأول العقل والحس الذين يدرك بهما علم الحقائق؛ وأما الشرائع فغير مستقرة ولم يزل - تعالى - مذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة فيُحرِّم في هذه ما أحلَّ في تلك ويسقط في هذه ما أوجب في تلك (...)». فصَحَّ أن من شبه الطبائع التي تعلم بالحس والعقل بالشرائع التي لا تعلم إلا بالنص لا مدخل للعقل ولا للحس في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك فهو غافل جاهل»^(١٤٢) بل يؤكد في مكان آخر أنه «مجنون أو في أسوء حال من الجنون»^(١٤٣).

ويستمر في مجادلة القائلين بالقياس الشرعي مستشهداً بأمثلة واضحة فيقول متسائلاً: «أمعرفتكم بأنكم تموتون - وهو شيء يستوي في الإقرار به كل ذي حس - هو مثل معرفتكم بالشرائع كالصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك مما يُحرَّم في البيوع والنكاح وما يُحَلَّ؟ فإن قالوا: «نعم» كابروا ولزمهم أن

(١٤١) التقریب، ص ١٧٢.

(١٤٢) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(١٤٣) الإحكام، ج ٧، ص ١٩٠. قارن بمقال المستشرق الفرنسي السابق الذكر، ص ١٨٧، وهو لم يحرص على التفريق بين التقریب والإحكام في هذه النقطة بالذات.

يكونوا مستغنين عن النبي - ﷺ - وأنهم كانوا يدرون الشريعة بطبائعهم قبل أن يعلموها، وهذا ما لا يقوله ذو عقل»^(١٤٤).

٣ - حكم العلماء على هذه التجربة الحزمية من القدماء والمعاصرين:

- قال الحميدي الأندلسي (١٠٩٥/٤٨٨): «التقريب (...) فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه»^(١٤٥).

- وقال صاعد الأندلسي (١٠٦٩/٤٦٢): «فُعني بعلم المنطق وألّف فيه كتاباً سمّاه (...) بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط يتن السَّقَط»^(١٤٦).

- وقال ابن حيّان الأندلسي (١٠٧٦/٤٦٩): «كان أبو محمد حامل فنون من حديث (...) مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة. وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة لم يخلُ فيها من الغلط والسَّقَط لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زلّ هناك وضلّ في سلوك تلك المسالك وخالف أرسطاطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه»^(١٤٧).

- واعتبر إحسان عباس في تقديمه للكتاب سنة ١٩٥٩ أنه «حلقة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي عامة وفي تاريخ الفكر الأندلسي خاصة»

(١٤٤) الإحكام، ج ٧، ص ١٨٦.

(١٤٥) جلوة المقتبس، طبعة مصر القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٩١.

(١٤٦) طبقات الأمم، طبعة بيروت ١٩١٢، ص ٧٦.

(١٤٧) نقلاً عن الذخيرة لابن بسام، طبعة القاهرة ١٩٣٩، ص ١ - ١ : ١٤٠.

وأنه ولا ريب «يفتح أمام الدارسين آفاقاً جديدة في دراسة المصطلح المنطقي وفيما خالف ابن حزم به أرسططاليس»^(١٤٨).

- ر. أرْثُلْدَارْ في فصل كتبه لدائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، عن ابن حزم حوالي سنة ١٩٦٥ يتعرض للتقريب ويؤكد أن استشهاد ابن حزم بأمثلة من القرآن والحديث يقوم دليلاً على أنه لم يفهم المنطق على الوجه الذي أراده أرسطو وذلك رغم التلخيص الذي قدّمه لكتبه الثمانية. وكذلك يلاحظ أنه على عكس أبي حيان التوحيدي في المقابسات حاول أن يستمد من منطق أرسطو ما يصلح كلغة إنسانية كلية لا تعرف الحدود الجغرافية والتاريخية. ويعلّق على مطاعن القدماء الذين أخذوا على ابن حزم عدم أصالته الأرسطية بأن المفكر الظاهري لم يدرك فعلاً كل مرامي فلسفة أرسطو، ولكنه يستدرك بأنه في الواقع وبوجه أصحّ لم يرد أن ينسب للمنطق هذه المرامي^(١٤٩).

- أما ر. برنْشفيك، وهو أحسن من درس ابن حزم المنطقي، وذلك في نظرنا على الأقل، فلاحظ أولاً أن الاعتماد على الأمثلة الفقهية أو بصورة عامة على الميدان الديني يشمل كامل الكتاب وبصورة منتظمة، حتى إنه يجعل منه أهم مميزاته. ثم رأى أن نظرية البرهان أو الجامعة كما قدّمها ابن حزم ليست إجمالاً ونظراً لعصره عرضة لـمآخذ قوية، وإن كان الكتاب غير خالٍ من الزلل. فابن حزم قد خلط أحياناً بين الأنحاء والأشكال؛ ثم إن ما يصل إليه من نتائج عن تحريم بعض الأمهات على أولادهن وربطه بقضية الرضاعة، وكذلك عن قبول صلاة بعض المصلّين وفرض استقبال القبلة، يبدو غريباً رغم إجراء العملية البرهانية إجراءً صحيحاً، وذلك راجع إلى إقحام ابن حزم أوامر تشريعية أجنبية عن المقدّمات. وتمنى أخيراً لو تساعد هذه الملاحظات النقدية على إدراك معنى مآخذ القدماء على ابن حزم المعاصرين له والتابعين الذين عابوا عليه كلهم فرضه فرضاً كلياً على الشريعة منطقاً طبيعياً لا دينياً

(١٤٨) التقريب، مقدمة، ص ل.

(١٤٩) أنظر الفصل المذكور آنفاً من دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢.

وكذلك عدم فهمه للمنطق كما علّمه أرسطو^(١٥٠).

يمكن أن نقول في الخاتمة إن ابن حزم فُتِن بالمنطق اليوناني كما فُتِن به فلاسفة أوروبا إبان نهضتها العلمية. ولكن ابن تيمية نقده مثلما نقده أوروبا في ما بعد.

وعلى غرار ابن حزم تقريباً حاول الغزالي الاستفادة من المنطق. إلا أنه على خلاف ابن حزم لم يرفض مطلق الفقهاء. وهكذا حاول التوفيق بينهما وحدث له أن صاغ أقيسة فقهية على شكل القياس الفلسفي، كما سعى إلى إقامة نقط شبه بينهما (التمثيل المنطقي) (analogie) وقُرْبُهُ من القياس الشرعي؛ اعتبار العلة نوعاً من المقدمة الثانية من البرهان...^(١٥١).

وأقبل ابن حزم على المنطق اليوناني ولاحظ أنه يساعد على تفهم طبائع الأشياء الحقيقية باعتماده على معاني الجوهر والعرض والجنس والنوع، كما لاحظ أن البرهان هو الوحيد الصالح للتفريق بين الحق والباطل والصواب والخطأ وذلك في كل شيء يتناوله.

والحقيقة أن وظيفة العقل هي بالضبط هذه وقد أثبت ذلك في كتبه المختلفة الأحكام والفصل والتقريب^(١٥٢). يقول في مطلع الأحكام: إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يلزم شيئاً وإنما حقيقته «هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط

(١٥٠) أنظر مقال ر. برنشفيك السابق الذكر، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(١٥١) نفس المصدر، ص ١٩٥ - ٢٠٣.

(١٥٢) أنظر كتابنا، مناظرات، ص ١٤٥-١٤٧ من النص الفرنسي وص ١٧٩-١٨١ من النص المعرب.

وانظر أيضاً مقالنا عن دحض ابن حزم لنظرية تكافؤ الأدلة وبنائه لنظرية المعرفة في الفصل، نشر في مجلة دراسات إسلامية بباريس في العدد ٥٠، سنة ١٩٧٩، ص ٥٢ وهو بالفرنسية.

La Réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans les Fīsal d'Ibn Hazm in Studia Islamica.

من إيجاب حدوث العالم (...) والعمل بما صحّحه العقل من ذلك وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط» (١٥٣).

العقل عند ابن حزم هو - إن سُمِح بهذا الجنس - كالعقل لا يُلزم ولا يفرض وإنما يميّز فقط ويدل ويهدي ويقيد. أما المنطق، عند أصحاب القياس الشرعي فيخلق ويبدع في حدود مضبوطة ضيقة كان ضبطها الإمام الشافعي ثم من بعده الأصوليون الشافعيون وغيرهم من القائلين بشرعية القياس. هذا لا شك فيه! ولكن الذي لا يقبل الشك أيضاً هو أنه بفضل ما يعتمد عليه من طرق استنباط راجعة إلى معاني المساواة والشبه والتعليل وتحقيق المناط واستخراجه يساعد على الخلق أكثر مما يساعد المنطق اليوناني القائم على التفريق بين الحق والباطل والصواب والخطأ بفضل مقياسه الدقيقة القاسية.

وفي عصرنا الحديث ذهب بعض علماء المنطق هذا المذهب من التفريق بين المنطقيين تفريقاً دفعه إلى تمجيد قياس الفقهاء وإبراز دوره الخلاق في ميدان الفكر. ولعلنا نعود إلى دراسة الموضوع من هذه الزاوية إذ قد بدا لنا أننا بدأنا الخروج عن إطار موضوعنا الضيق، وهو موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ومقارنته بموقف الغزالي وابن تيمية والتطرق من وراء ذلك إلى دراسة تأثير المنطق اليوناني وخاصة الأرسطي في المنهجية التشريعية (١٥٤).

(١٥٣) الإحكام، ج ٧، ص ٢٨.

(١٥٤) إعتدنا لتحرير هذا القسم الخاص بالقياس على فصل نشر لنا بالرباط عن موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو، سبق لنا أن ذكرناه في هذا التمهيد.

وكذلك إعتدنا على مقال لنا نشر بالمجلة السابقة الذكر، العدد ٥٩، ص ١٧٥ - ١٨٥ وعنوانه: بيانات عن تطور ظاهرة ابن حزم (١٠٦٣/٤٥٦) من التقريب إلى الإحكام:

Notes sur l'évolution du zāhirisme d'Ibn Hazm...

الفصل II الجدل في المنهجية التشريعية

يرجع الفقيه في صناعته إلى القرآن أولاً فيستمد من نصه أصولاً عامة يعتمد على نهجها ويستوحي من سوره فلسفة أخلاقية يستنير بهديها ويستخرج من آياته قضايا أمهات يقيس على حكمها. ولقد أوضح الإمام الشافعي (٢٠٤ - ٨١٩) السبيل المنهجي لما وضع في الرسالة أصول الفقه وقرر في مقدمتها أن «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»^(١).

وكذلك يلجأ المجتهد إلى الحديث النبوي فيجده مكماً للقرآن مبيّناً له ومتمماً، فيأخذ عنه وكأنما أخذ عن القرآن. ألم يؤكد مؤلف الرسالة في مطلعها أن «مَنْ قَبِلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فَبِرْضِ اللَّهِ قَبْلُ؟»^(٢) وكما فرض الله على المسلمين طاعة الرسول - ﷺ - «والانتهاء إلى حكمه»^(٣)، فقد فرض عليهم أيضاً «الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد»^(٤).

ولقد قصد الشافعي بوضعه علم أصول الفقه إلى إقامة الاجتهاد على أسس منطقية وموضوعية محكمة. ولذا فهو يفرق بين الرأي المرسل على أعتته كالإستحسان فلا يرى فيه إلا «تلذذاً» أو «تعسفاً»^(٥) وبين الاجتهاد الحق

(١) ص ٢٠.

(٢) ص ٢٢.

(٣) ص ٢٢.

(٤) ص ٢٢.

(٥) ص ٥٠٥.

المبني على أصل من القرآن أو الحديث، فإذا هو القياس، إذ الاجتهاد في نظره لا يكون أبداً إلا على طلب شيء «وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس»^(٦).

ثم إن الأصل الثالث من هذه المنهجية المتمثل في الإجماع يدعم هذه الموضوعية ويوطد في النفس يقينها وطمأنينتها. فهو ليس إجماعاً محلياً تمخض عنه عمل علماء البصرة أو الكوفة أو حتى المدينة، وذاع بين الناس يحمل إليهم ما استقرت عليه غالبية الآراء داخل كل من المذاهب الفقهية طيلة القرن الثاني من الهجرة^(٧)؛ وإنما هو، كما ضبطه الشافعي، إجماع المسلمين قاطبة؛ ومحال أن يجتمع المسلمون على خلاف ما ورد بصريح النص أو دلالاته. إلا أن كتاب الله، وإن لم يكن ليخفي منه شيء على أحد، فسنة نبيه - ﷺ - قد تعزب عن بعض المجتهدين لا عن عامتهم. ولهذا السبب نعلم «أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ولا على خطأ إن شاء الله» كما بين ذلك صاحب الرسالة^(٨).

إلا أنه ليس من اليسير على المجتهد أن يقف على أحكام القضايا والنوازل والمسائل التي انعقد حولها إجماع المسلمين قاطبة في مشارق الأرض ومغاربها، وعبر العصور الإسلامية المتعاقبة، خاصة أنهم يتمون إلى أصقاع مختلفة وينحدرون من أجناس بشرية وسلالات متعددة ويواجهون مشاكل متباينة.

ومن هنا، وفي هذا الخضم من المسائل الخلافية التشريعية، ظهر فن الجدل الذي يستمد حُجَّتَهُ من القرآن والحديث وأقوال الأئمة، أصحاب

(٦) ص ٥١٥.

(٧) انظر ابن المقفع في رسالة الصحابة، ص ٤١ و ٤٣. وانظر أيضاً يوسف شُخْت في *Esquisse*، ص ٢٤ - ٣١ و ٤٩ - ٥٠، وكذلك في *Introduction*، ص ٥٣.

(٨) ص ٤٧٢. وفي نفس المصدر (ص ٤٧٦) يؤكد الشافعي مرة أخرى أن الجماعة «لا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله».

المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية، بقطع النظر عن الخلاف بالذات الذي يبرّر وجوده بل يفرض الاعتماد عليه. ذلك أن هذا الفن يحرص على أن يمدّ المجتهد بأحسن المناهج وأحكمها وأدقها وأصوبها حتى يستفيد عن خبرة وبصيرة وهدى من هذه المسائل الخلافية المستنبطة عبر العصور المختلفة المتعاقبة، منذ العصر الذي ظهر فيه إلى يوم الناس هذا. فهو قد أدّى أجلّ الخدمات في الماضي القريب والبعيد. ثم إن العلماء المصلحين في عصرنا الحديث لا يترددون في الرجوع إلى مناهجه حتى يدركوا المآتى والمُنتهى لكل حلٍّ من الحلول التي تمسّ العقيدة أو الشريعة والتي انحدرت إلينا من ماضٍ مجيد كجزء من تراثنا بل كياننا، وذلك قصداً منهم لحسن الاختيار والتوفيق بين مُفترَضات الأصالة ومقتضيات التجديد.

* * *

القسم ١ - الجدل في الشريعة والعقيدة: وبعدهذه المقدمة القصيرة لأدب الجدل، سنحاول موجزين أن نتبع تطوره التاريخي في ميداني الشريعة والعقيدة وأن نحدّد بعد ذلك مُختلف فنونه. وعندها ننتقل إلى الباجي العالم الجدلي في أصول الفقه حتى نتبيّن ملامحه ونتبع مراحل تكوينه في المشرق الإسلامي وخاصة في بغداد، ونتوقف قليلاً عند أهم الشخصيات الجدلية التي تتلمذ عليها، ثم نختم بمؤلفاته وخاصة منها الجدلية.

أ - التطور التاريخي: ورد أصل كلمة ج. د. ل في القرآن ٢٩ مرة بصيغها المختلفة، أي مرتين بصيغة المصدر من المجرد، والبقية بصيغة المزيد بحرف، «جادل» بأزمانها الثلاثة وبأحد مصدرها «جدال». وقد حثّ الله المسلمين في هذه الآيات المتعددة، إخباراً وأمرأً، على مجادلة أهل الكتاب والكفار على حدّ سواء، وذلك رجاء إرجاعهم إلى الطريق السوي والصراط المستقيم. وهكذا بيّن لهم المنهج إذ ضرب لهم مثل النبي محمد - ﷺ - وكذلك الأنبياء السابقين - عليهم السلام - حين بشرُوا ووعظُوا وجادلُوا وهدوا، كما

ضرب لهم مثل الكفار الذين يجادلون ويحاجون فيما ليس لهم به علم ليدحضوا الحق بالباطل^(٩).

أما في الحديث فقد وردت ١٩ مرة على الأقل، وذلك حسب ما استفدناه من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي لفنسنك؛ إلا أنها جاءت بمعاني تفيد الإنكار والمنع حتى إنها تُقرن أحياناً بالبدعة وأخرى بالضلال بعد الهدى ومرة بالرّفث ومرة بالكفر. وتفسير هذا، المحتمل والمتبادر إلى الذهن، هو أن القرآن يحث فعلاً المسلمين على مجادلة مَنْ هم على غير دينهم، وهي مجادلة لا يمكن أن تتمخض إلا عن كل ما ينفع الإسلام وأهله، بينما تحرص السنة النبوية على صرفهم عن التجادل فيما بينهم، إذ لا يُحتمل أن ينجّر عنه إلا ما يفرّق صفوفهم، خاصة إذا كان له مَساس بقضايا العقيدة المُعضلة والمتعلقة بالروح أو الآخرة، أو حتى بمجرد مسائل تأويل بعض الآيات القرآنية التي اختلف المسلمون في فهمها^(١٠).

ومن جهة أخرى وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الفقه وأصوله ألفينا الجدل فيه عزيز الجانب لا يعدم المناصرة والتأييد، بقطع النظر عن التبرير، سواء اتجهنا إلى النقل من قرآن أو حديث، أو إلى العقل. ويتلخص القول في هذا الاعتبار العقلي القائم على البداهة والمتمثل في أن النصوص التشريعية التي نستدل بهديها في حياتنا اليومية متناهية محدودة بينما القضايا والنوازل البشرية العارضة غير متناهية ولا محدودة. فينتج عن هذا الركون إلى الاجتهاد في صورته المختلفة من رأي مُرسَل وقياس مُحكَم واستحسان واستصحاب واستصلاح. وعندها لا مفر لنا من الاختلاف لأن الله قد خلق الخلق مختلفين ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ

(٩) انظر التفاصيل في كتابنا بالفرنسية *Théologiens*، ص ١٥ إلى ١٧.

(١٠) المصدر ذاته.

خَلَقَهُمْ»^(١١)، وهكذا قَدَّرَ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبِّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(١٢). إلا أن الحق لا يكون إلا في قول واحد، خاصة إذا استمد ذاته من مصدر إلهي. فكان طبيعياً ومشروعاً أن يرجع كل مجتهد إلى أساليب منهجية تثبت يقينه وتدعم عقيدته وتقوي قدرته على الإقناع حتى يغلب رأيه بالبيان والحجة والبرهان^(١٣).

ثم إنه من المفروض أن المناظرات الفقهية قد استفادت من المناظرات الكلامية، وذلك على الأقل في مستوى صياغة العرض وإحكام البيان وإقامة الاحتجاج وكذلك في تبني مواد المنطق اليوناني لهذا الغرض. وهذه الاستفادة التي تنبّه لها المؤرخون تبدو جدّ محتملة، خاصة إذا اعتبرنا أن ظهور علم الكلام قد سبق بعقود عديدة ظهور علم أصول الفقه. ذلك أن الرعيل الأول من المعتزلة واضعي علم الكلام يرجع عهدهم إلى مطلع القرن الثاني للهجرة، بينما ينبغي لنا انتظار الشافعي المتوفى في ٢٠٤ - ٨١٩ لكي نشهد الصياغة النهائية لأصول الفقه، وبالتالي لظهور علم الخلاف التشريعي. هذا وإن لاحظنا اختلافاً بين العقيدة والشريعة في تصور القضايا والمشاكل المعترضة والحلول المعروضة تصوراً يبدو أكثر شمولاً وأبعد تجريداً في العقيدة، إلا أن هذا الاختلاف ما كان ليمنع التأثير المفروض، مادامنا قد وضعنا بحثنا على مستوى المنهجية الصرف^(١٤).

هذا وإن الجدل قد خدم الكلام وأصول الفقه على حدّ سواء. وهنا يجدر بنا أن نذكّر برأي للمستشرق الفرنسي ر. برنشفيك نبّه به

(١١) سورة هود (١١)، جزء من الآية: ١١٨، ومن الآية: ١١٩.

(١٢) سورة هود (١١)، جزء من الآية: ١١٨.

(١٣) أنظر التفاصيل في كتابنا *Polémiques*، ص ٢٧ - ٢٩ من النص الفرنسي وص ٣١ - ٣٣ من النص المعرب.

(١٤) أنظر المصدر ذاته، ص ٢٩ - ٣٢ من النص الفرنسي وص ٣٣ - ٣٦ من النص المعرب.

على التقدم المحسوس الذي سجّله الجدل بفضل تأثير منطق أرسطو، المعلم الأول حسب اصطلاح فلاسفة المسلمين؛ وهذا التقدم يبدو أكثر وضوحاً إذا أخذنا بعين الاعتبار فترة طويلة كتلك التي تفصل بين الشافعي وبين مؤلفنا الباجي على الأقل، أي حتى سنة وفاته ٤٧٤ - ١٠٨١. فلقد «تعلم العلماء تحديد الكلمات حسب القواعد والاحتجاج طبق الأشكال المنطقية وتبويب المسائل وترتيب العروض»^(١٥). ويضيف المستشرق ملاحظاً أن الفقهاء اضطروا أحياناً في مجالس النظر إلى بعض التنازلات وإلى الرضى بالتسليم ببعض الجزئيات قصد التقرب نوعاً ما من وجهة نظر خصومهم ليستطيعوا بذلك تبرير أصول مذهبهم من الوجهة العقلية، كما أنهم اضطروا إلى تفضيل تقديم المزيد من الدقة والبيان حتى يدفعوا عن أنفسهم كل تهمة تُلصق بهم الخلل في أساليبهم المنطقية^(١٦).

ب - الفنون الجدلية : لا شك أننا نرجع إلى الكلمة الجامعة «الجدل» أو حتى «النظر» للدلالة على كل نوع من أنواع المجادلة الواقعة تحت جنس كلمة «الجدل». إلا أنه من المهم أن نلاحظ أنها تعني في الواقع أنواعاً فقهية ثلاثة متباينة نعبّر عنها في الحقيقة بكلمات ثلاث مختلفة. وهكذا فإذا ما نزلنا درجة من الجنس إلى النوع أطلقنا كلمة «الجدل» ذاتها على أصول الفقه، بينما خصّصنا كلمة «الخلافات» لفروع الفقه وعبارة «آداب البحث» لشروط المناظرة وقواعدها التي بفضلها تستقيم وتجري على أصول سليمة وفي جو مناسب.

أما آداب البحث فابن خلدون (٨٠٨ - ١٤٠٦) هو أبلغ من عرّف بها في المقدمة. هذا وإن كان المؤرخ المغربي قد عَنَوَن فصله

(١٥) أنظر كتابه *Études*، ج ٢، ص ٨٣.

(١٦) نفس المصدر ص ٩٠.

بـ «الجدل» أي النوع المتعلق بأصول الفقه، كما ألمعنا إلى ذلك وكما سنوضحه بعد قليل، إلا أن حديثه يتجاوزه حتى ليلتصق بآداب البحث؛ فهو يقول: «فإنه لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»^(١٧). ومن بين الذين ألفوا في هذا الفن يذكر ابن خلدون البزدوي (٤٩٣ - ١١٠٠) والعميدي (٦١٥ - ١٢١٨) مؤلف الإرشاد والنسفي (٧١٩ - ١٣١٠)^(١٨).

والحق يقال إن مؤلفنا الباجي قد أجاد في تفصيل القول في هذه الآداب وذلك في كتاب خصصه للجدل كنّا قد حقّقناه، وفي قسم عُنونه بـ «باب ذكر ما يتأدب به المناظر». وقد ختمه بقوله: «ومتى أخذ المناظر نفسه بما وصفناه وتأدب بما ذكرناه انتفع بجدله وبورك له في نظره، إن شاء الله - عزّ وجلّ!»^(١٩).

وابن حزم الظاهري (٤٥٦ - ١٠٦٤)، معاصر الباجي والمناظر له في مجالس مشهورة ستعرض لها بعد قليل، هو أيضاً قد أجاد في هذا المضممار إذ عقد في التقريب فصلاً عُنونه بـ «باب الكلام في رتبة الجدل وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق» أتى فيه بعدد وافر من آداب

(١٧) المقدمة، ص ٨٢٠ - ٨٢١.

(١٨) المقدمة، ص ٨٢١ وكذلك كتابنا *Polémiques*، ص ٣٨، بيان ٤٩ من النص الفرنسي وص ٤٤.

بيان ٤٩ من النص المعرب.

(١٩) المنهاج، ص ٩ - ١٠.

البحث التي بفضلها تصبح المناظرة «فاضلة حميدة العاقبة يوشك أن تنحل عن خير مضمون أو آخر موفور، وهي التي أمر الله - تعالى - بها إذ يقول: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢٠). وإذا يقول - تعالى -: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٢١).

وابن خلدون هو أيضاً أحسن من عرّف بالخلافيات، فهو يقول: «وأما الخلافيات فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم (. . .) واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً؛ وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاؤوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان من حسن الظن بهم اقتصر الناس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده باتصال الزمان وافتقار من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأقيمت هذه المذاهب الأربعة أصول العلة وأجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية»^(٢١).

ويضيف ابن خلدون بعد هذه التوطئة لربطها بموضوع حديثنا هذا: «وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به. وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه. فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما»^(٢١).

(٢٠) التقريب، ص ١٨٦. والمستشهد به من القرآن هما جزءان من الآية: ١٢٥ من سورة النحل (١٦).

(٢١) المقدمة، (ط. القاهرة بدون تاريخ)، ص ٤٥٦-٤٥٧. وكذلك كتابنا السابق الذكر، ص ٣٥ في البيانات ٣٣-٣٨ من النص الفرنسي وص ٤٠-٤١، البيانات ذاتها من النص المعرب.

وكنموذج لهذا الفن يذكر المؤرخ كتاب المآخذ للغزالي (٥٠٥ - ١١١١)، وكتاب التعليقة للدبوسي (٤٣٠ - ١٠٣٩)، وعيون الأدلة لابن القصار (٣٩٨ - ١٠٠٧)، وأخيراً المختصر في أصول الفقه لابن الساعاتي (٦٩٥ - ١٢٩٥) (٢١).

وإذا ما وصلنا إلى الجدل ألفينا أن كل ما قيل في الخلافات يصح فيه مع فارق بينهما في مادتهما، إذ الخلافات تتعلق بفروع الفقه بينما يمسّ الجدل أصول الفقه. فالمؤلف في باب الجدل يأتي على مسائل الخلاف الأصولية مسألة مسألة ويسوق كل الآراء التي صدرت حول كل واحدة منها، وذلك حرصاً منه على نقض الآراء المخالفة لمذهبه أو حتى التي تخالف رأيه الخاص إن كان يُعَدّ من المجتهدين داخل المذهب.

وهكذا يخوض المؤلف في قضايا تأويل القرآن ويبحث في المنهجية القرآنية القائمة على معاني العموم والخصوص والأمر والنهي والناسخ والمنسوخ وفي ما يرجع إلى كل صنف من هذه المصطلحات. وإذا ما وصل إلى الحديث اعتمد هذه القضايا بالذات ولكن مضيفاً إليها ما تعلق خاصة بمنهجية نقده التاريخي، الداخلي والخارجي، من التأمل في طرق نقله وإثبات صحته. وينتهي إلى الإجماع فينظر في حجّيته الشرعية إثباتاً ونفيّاً وفي طريقة تصويره وإمكانية ذلك عقلياً ونقلياً، وأخيراً في كيفية انعقاده وما تستوجب من شروط، من حيث انقراض العصر من جهة وكفاءة المجتهدين من جهة أخرى. حتى إذا ما وصل إلى القياس خاض في حُجّيته وإثباتها أو نفيها اعتماداً على النقل من قرآن وحديث وإجماع، ولكن على العقل أيضاً. ولا يفوته البحث في أصول أخرى تُلحَق بهذه الأربعة السابقة وتتبعها في الأهمية كالاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وغيرها. ومن المؤكد أن الرجوع إلى فهرس مواد هذا الكتاب الذي نقدمه يمكن القارئ من فكرة دقيقة وكاملة عن هذه الأبواب وطريقة تنظيمها.

ومن أهم الكتب التي ألفت في هذا الفن - أي الجدل في أصول
الفقه من الناحية العملية التطبيقية، وإن كان الجويني لا يهتم بفصل
أصول الفقه عن فروعه في هذا الباب^(٢٢) - نذكر كتاب أصول الفقه
للجصاص الحنفي (٣٧٠ - ٩٨٠) وقد حُقِّق منذ عقد ونُشر في أربعة
أجزاء في الكويت^(٢٣)، ثم مسائل الخلاف للصيمري (٤٣٦ - ١٠٤٥)
الحنفي أيضاً وهو مُحَقَّق ينتظر النشر ثم الكافية في الجدل للجويني
(٤٧٨ - ١٠٨٥) وقد نشر مُحَقَّقاً منذ عقد ونصف، ثم البرهان لإمام
الحرمين أيضاً وقد نشر مُحَقَّقاً في نفس السنة والكافية.

ولا يفوتنا كذلك التنبيه على المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي
المالكي (٤٧٤ - ١٠٨١) وهو الذي سبق لنا أن حققناه ونشرناه قبيل
الكتب الثلاثة السابقة بسنة أو أكثر قليلاً، وكذلك على إحكام الفصول في
أحكام الأصول للباجي أيضاً، وهو هذا الذي نقدمه مُحَقَّقاً إلى القراء
اليوم. وكذلك تجدر الإشارة إلى مناظر الباجي، ابن حزم الظاهري
(٤٥٦ - ١٠٦٣)، صاحب الإحكام في أصول الأحكام والتقريب لحدّ
المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية وقد طبعاً منذ
عقود، وكذلك صاحب إبطال القياس وما زال مخطوطاً وإن كان قد طبع
ملخصه منذ مدة زمنية أيضاً. ومن المهم أن نعرِّج على أبي إسحاق
إبراهيم الشيرازي الشافعي (٤٧٦ - ١٠٨٣) صاحب شرح اللمع الذي
نشرناه مُحَقَّقاً في ١٩٨٨ بعد أن كنّا قد حقّقنا الجزء الثاني منه فقط منذ عقد
ونصف ونشرناه تحت عنوان الوصول إلى علم الأصول^(٢٤). وللشيرازي أيضاً
التبصرة في أصول الفقه وقد نشر مُحَقَّقاً في ١٩٨٠، والمعونة في الجدل^(٢٤)

(٢٢) أنظر الكافية، ص ١٩ حيث يؤكد أن «لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في
عرف العلماء بالأصول والفروع».

(٢٣) أنظر قائمة المصادر والمراجع العربية عن تحقيق عجّيل جاسم النّشّمي ثم سعد الدين
قاضي.

(٢٤) أنظر قائمة المصادر والمراجع العربية.